LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2541depa

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 18 1994
THEOLOGICAL SEMINARY

ISSN 1016-9857

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

REVISTA
PASOS

Una publicación del Departamento
Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE-COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Helio Gallardo
Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
Alcides Hernández

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana
Raúl Vidales • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia
Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro
Giulio Girardi • Wim Dierckxsens • Frei Betto

Edición Gráfica
Carlos Aguilar

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• Santo Domingo, dos años después
La recepción del documento 1
Teófilo Cabestrero

• La postmodernidad y la miseria
de la razón liberadora 11
Leonardo Boff

• Notas sobre la situación mundial
observada desde América Latina 16
Helio Gallardo

SANTO DOMINGO, DOS AÑOS DESPUES LA RECEPCION DEL DOCUMENTO

Teófilo Cabestrero

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, clausurada en Santo Domingo el 28 de octubre de 1992, ya cumplió dos años. El documento final lleva unos veinte meses circulando por las Iglesias de América Latina y del Caribe. Se divulgan trabajos de interpretación y síntesis al servicio de la comprensión del texto y de su aplicación pastoral. La *recepción* está en su fase inicial y es lenta; sería prematuro hacer un balance de ella antes de tres años, dado que el ciclo de aplicación de estos documentos es de una década.

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1994

Nº 54

JULIO
AGOSTO

Interesarnos en el segundo aniversario de Santo Domingo (SD) por la recepción del documento en América Latina (AL) tiene la finalidad de centrar la atención en esta etapa tan vital para el texto, y estimular el trabajo para una recepción fecunda.

1. Entre el desconcierto y la esperanza

Como suceso histórico y eclesial, SD comenzó antes y prosigue después de reunirse el Episcopado latinoamericano con Juan Pablo II y con los otros miembros de la IV Conferencia. Ahora prosigue en la *recepción* del documento, que es un proceso en el que el texto va entrando en la conciencia, en la vida y en las prácticas eclesiales de América Latina y del Caribe. Para esto fue escrito. El desconcierto y la esperanza se vinieron trenzando desde la preparación, se manifestaron en la celebración de esta IV Conferencia General, y ahora influyen en su recepción.

1.1. La recepción, proceso vital para el DSD

Dos años antes de celebrarse SD, decía el cardenal peruano Juan Landázuri que los grandes documentos de la Iglesia surgen de la vida socio-eclesial y a ella retornan. "Los contenidos de esos documentos", precisaba, "maduran a través de las experiencias de la comunidad cristiana". Se refería a los textos de Medellín y de Puebla, y al ya esperado documento de Santo Domingo (DSD). Hablaba por experiencia personal (es una de las dos únicas personas que han sido miembros de las cuatro Conferencias Generales) y usó palabras de un documento de la Curia Romana de 1988 [1].

Todo texto escrito tiene en su ciclo vital dos pasos decisivos, el de la producción y el de la recepción. Comienza a nacer en la producción, pero este paso se orienta a la recepción por parte de los sujetos que han de asumirlo y aplicarlo. Si no hay recepción, el texto queda en letra muerta.

La producción y la recepción del DSD son los dos pasos que articulan el ciclo de su vida y de sus frutos. El sujeto activo que irá dando al texto alcances reales en la vida y en las prácticas de esta Iglesia continental, es la Iglesia de América Latina y del Caribe, todo el pueblo de Dios con sus pastores.

La recepción del DSD será un proceso de lectura y asimilación, y de vivencia y aplicación o puesta en práctica, que dará al texto sentidos reales. Un proceso vivo que traduce el texto en experiencias de fe en las realidades históricas; con los reflejos que eso ha de tener también en la Iglesia.

Toda lectura viene a ser una interpretación, y toda aplicación recrea el texto en un contexto histórico-eclesial concreto (el latinoamericano en este caso). Al mismo tiempo, el texto recrea o transforma y enriquece al sujeto que lo lee y lo aplica (Iglesia latinoamericana toda). La recepción de un texto siempre es contextuada; el texto y el contexto se influyen mutuamente. "La realidad pastoral de América Latina y del Caribe contextualiza la reflexión teológica del documento" de SD, dice Paulo Suess asumiendo la insistente propuesta de inculturación que hace SD [2].

Si la recepción no es automática ni instantánea, porque es un proceso vivo, la recepción de un documento como el de SD en la actual Iglesia latinoamericana y caribeña, ha de ser un proceso muy complejo por la variedad de factores que juegan en él. Las mismas realidades vivas y hondas (divinas y humanas e históricas) que integran los contenidos del DSD, juegan su decisivo papel en la recepción, desde la conciencia de los miembros de la Iglesia y desde las realidades de los diversos pueblos y culturas en sus actuales procesos históricos.

Con razón cree Joao Batista Libanio que lo decisivo de la recepción del DSD será el imaginario teológico-pastoral que a la larga imprima este nuevo documento en la "caminhada" de la Iglesia latinoamericana:

> Por más o menos rico que sea un texto, siempre crea un horizonte simbólico que lentamente irá ocupando el lugar de la letra del texto (...). Y la pregunta decisiva sobre el DSD gira en torno a qué imaginario teológico-pastoral va a crear (...).
> Fundamentalmente cabe a la Iglesia latinoamericana, que lo recibe en su vida (sus comunidades, su pastoral, su teología, sus agentes de pastoral) ir creando ese imaginario. Naturalmente, el texto propicia elementos para tal imaginario [3].

Además de ofrecer sus propios contenidos, el texto puede propiciar criterios que orienten la recepción. Al mismo tiempo, determinadas circunstancias que marcan la producción de un texto, condicionan luego su recepción. Veamos esto en el DSD; criterios de recepción, primero, y, después, cómo el mismo DSD está condicionando su recepción.

1.2. Dos criterios de recepción en el DSD

1.2.1. La "continuidad con Medellín y Puebla", un criterio mayor

Siete veces afirma el DSD la "continuidad" con las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, y una vez más lo hace el "Mensaje de la IV Conferencia a los pueblos de América Latina y del Caribe". El texto se refiere dos veces a las tres Conferencias, Rio de Janeiro, Medellín y Puebla (SD 1 y 301) y cinco veces a

1. J. Landazuri, "Evangelización y pastoral social desde Medellín y Puebla a Santo Domingo", en: *Páginas*, No. 107, febrero, 1991, pág. 55.

2. P. Suess, "O esplendor de Deus em vasos de barro", en: *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, Vozes. Petrópolis, 1993, pág. 185.

3. J. B. Libânio, "Os sinais dos tempos em Santo Domingo", *Ibid.*, pág. 140.

Medellín y Puebla (SD178, 290, 296, 302,303). En dos ocasiones relaciona a estas Conferencias con el Concilio Vaticano II (SD 290 y 301) y explicita que Medellín y Puebla aplicaron a AL "las orientaciones del Vaticano II" (SD 290).

Más importante que el número de veces que afirma la "continuidad" es el significado que adquiere tal afirmación por su ubicación y su formulación en el texto. El documento se abre y se cierra declarando esa "continuidad" (SD 1 y 301), que encabeza también las "Líneas pastorales prioritarias" (SD 302). Y la "continuidad" se hace histórica y sagrada cuando el texto ve las anteriores Conferencias Generales como gracia del Espíritu a la Iglesia latinoamericana en línea con el Concilio Vaticano II, cuyas orientaciones se comprometen los Pastores a llevar adelante (SD 290 y 301). Por eso en la oración final del texto, los obispos piden a Jesucristo "la continuidad con Medellín y Puebla" como una gracia (SD 303).

Todo el documento queda así situado en el marco histórico de la tradición eclesial latinoamericana, que tuvo su preámbulo en la Conferencia de Rio (de ella nació el CELAM), arrancó en Medellín (*momento fundante* de esa tradición eclesial que asumió creativamente el Vaticano II) y se afianzó en Puebla. Esa tradición eclesial es "la matriz de Santo Domingo".

Prescindamos del número 1, donde la afirmación de "continuidad" podría sonar a protocolaria, y veamos el énfasis con que queda impreso en el texto el compromiso de fidelidad a esa tradición eclesial latinoamericana:

> 290: Renovamos nuestra intención de llevar adelante las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II, aplicadas en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano celebradas en Medellín y Puebla, actualizándolas a través de las líneas pastorales trazadas en la presente Conferencia.
>
> 296: Asumimos con renovado ardor la opción evangélica por los pobres, en continuidad con Medellín y Puebla (cf 178).
>
> 301: Nos colocamos bajo la acción del Espíritu Santo, que desde Pentecostés conduce a la Iglesia en el amor. El nos concedió la gracia del Concilio Vaticano II y de nuestras Conferencias Generales de Rio de Janeiro, Medellín y Puebla.
>
> 302: Nuestras Iglesias particulares, unidas en la esperanza y en el amor, bajo la protección de Nuestra Señora de Guadalupe, en comunión con el Santo Padre y en continuidad con las orientaciones pastorales de las Conferencias Generales de Medellín y Puebla, se comprometen a trabajar en: (siguen todas las líneas pastorales prioritarias del DSD).
>
> 303: Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, Buen Pastor y Hermano nuestro (...) Danos la gracia, en continuidad con Medellín y Puebla, de empeñarnos en...

El Mensaje de SD, por su parte, al afirmar la "relación y continuidad" con las tres Conferencias Generales anteriores, las ve como "valiosa experiencia eclesial de la cual procede una rica enseñanza episcopal" para "las iglesias y la sociedad de nuestro continente". Y dice: "Reasumimos plenamente las opciones que enmarcaron aquellos encuentros y encarnaron sus conclusiones más sustanciales" (4-5).

No son muchas, en cambio, las referencias concretas del texto a Medellín y a Puebla. Hay diez más significativas a Puebla y una a las dos Conferencias (SD 36, 96, 101, 114, 125, 136, 161, 178, 179, 247 y 263).

Algunos señalan que, en diversos puntos importantes, el texto de SD no hace honor a las solemnes declaraciones de "continuidad" con Medellín y Puebla formuladas en él [4]. Y es que, en las varias tendencias de los miembros de la IV Conferencia, hubo, lógicamente, diferentes búsquedas de continuidad y también de discontinuidad. Es evidente que en el método y en determinados aspectos e instancias de funcionamiento y redacción, en Santo Domingo no hubo continuidad con Medellín y Puebla.

Se subraya que también en esto de afirmar esa "continuidad", Juan Pablo II marcó a la Conferencia en su Discurso Inaugural (cf. 1, 16, 17). En bastantes pastores latinoamericanos, si embargo, afirmar la "continuidad" con Medellín y Puebla responde a un deber de conciencia, y al cumplirlo expresaron en Santo Domingo un compromiso sincero y hasta un reclamo.

Y... lo escrito, escrito está. Esas afirmaciones de "continuidad", suman objetivamente una profesión de fidelidad a la tradición eclesial latinoamericana que queda en el texto como un criterio mayor para la recepción. La continuidad con Medellín y Puebla va más allá de las formulaciones del texto, y es, básicamente, una cuestión de fidelidad "espiritual" o fidelidad histórica al Espíritu en la misión de la Iglesia en el continente; entra en juego ahí una suma de fidelidades que tienen su fundamento y su fuerza en la fidelidad misma del Espíritu del Padre y del Hijo que conduce a la Iglesia.

Uno de los dos presidentes de la IV Conferencia, el arzobispo brasileño Dom Serafim Fernandes, lo dice ahora así:

> La continuidad de los textos es muy importante, pero la verdadera continuidad es la del Espíritu que conduce a la Iglesia; Medellín, Puebla y Santo Domingo se complementan [5].

Hay que saber sumar e integrar con la sabiduría del Espíritu del Dios de Jesús. La *continuidad* es una clave eclesial de espiritualidad. Negar Medellín y Puebla sería negar el Vaticano II y negar la realidad latinoamericana en que lo encarnaron Medellín y Puebla; sería negar al Espíritu Santo.

1.2.2. Sumar al DSD luces de la preparación de la IV Conferencia

El CELAM trabajó la preparación de SD en varias etapas, y tuvo momentos muy fecundos. La directiva del

4. Cf. sobre todo F. Catao, *Santo Domingo, singificaçao e silencios*, Ed. Paulinas. São Paulo, 1993, pág. 12-14.
5. "Entrevista de Dom Serafim Fernandes de Araújo sobre Santo Domingo", en: *Santo Domingo, uma leitura pastoral*, Ed. Paulinas. São Paulo, 1993, pág. 9.

CELAM recomienda en la "presentación" de las "Conclusiones de Santo Domingo", que se lean "en el contexto de la larga y fecunda preparación consignada en los aportes de las Conferencias Episcopales y en numerosos libros publicados por el CELAM".

Sumarle al DSD los aportes de las Conferencias Episcopales del continente, es un sabio criterio para la recepción, pues, en ellos hay una expresión genuina de la "valiosa experiencia eclesial" de las anteriores Conferencias Generales (Mensaje de SD 5). El CELAM publicó el texto íntegro de esos aportes en un volumen. Y el mismo CELAM hizo trabajos de síntesis, entre los que hay que destacar la *Secunda Relatio* por su riqueza de contenidos.

También hay que sumarle al texto de SD, el *Documento de Trabajo*. Creado por el CELAM en la última etapa de preparación como *Instrumentum laboris* de la IV Conferencia General, fue aprobado por Roma, pero, al iniciarse la Conferencia, la presidencia lo dejó en "documento de consulta". En muchas de sus páginas, el *Documento de Trabajo* puede iluminar la recepción del DSD en fidelidad al Vaticano II, a Medellín y a Puebla.

1.3. El DSD condiciona su propia recepción

Digamos, de entrada, que condicionar es también posibilitar. En principio, no hay condicionamiento que no pueda tener influencias positivas, aun cuando las tenga también negativas. Un ejemplo en el DSD: articular todos los contenidos del documento desde una inicial profesión de fe en Jesucristo y desde los principios doctrinales de la misma, puede privar de realismo histórico a la misma fe en Jesucristo y a la cristología con que se pretende iluminar la realidad y sus desafíos a la evangelización; pero, este orden metodológico puede ayudarnos a dar más radicalidad y explicitud a nuestra fe en Jesucristo para su proyección histórica. El arte de sumar fidelidades en la recepción, llevará a asumir este valor posible y a recuperar el valor teológico de una metodología pastoral consagrada en América Latina por Medellín y Puebla, consecuente con la atención a "los signos de los tiempos" que pide el Vaticano II [6].

Hubo factores en la creación del DSD, que afectaron al texto. Ahora el texto condiciona su recepción con las huellas de una producción algo desconcertante para las conciencias eclesiales y las costumbres pastorales de bastantes miembros de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

1.3.1. Entre el desconcierto y la esperanza

Nunca faltó la esperanza, y ésta creció en la experiencia de comunión entre los Pastores. Así lo han testificado ellos, atribuyendo a este don de gracia los mejores frutos de SD. Pero, hubo también desconcierto y malestar; muchos llegaron a dudar de si estaban en una Conferencia *del* Episcopado Latinoamericano o en una Conferencia *para* este Episcopado; y no ocultaron su sufrimiento y preocupación pastoral, lo cual tiene también valor testimonial [7].

El DSD es un texto marcado por los temores y las esperanzas de dos tendencias eclesiales que se evidenciaron en SD al redactar el texto. Las dos tendencias reflejan en él preocupaciones diferentes acerca de la Iglesia y de su misión en la historia del continente latinoamericano y caribeño. Una tendencia se mostró más preocupada por la afirmación de *lo esencial*, como temiendo que se olvide, y lo afirmaba doctrinalmente acentuando el centralismo institucional.

Otra tendencia buscaba en directo responder a *lo urgente*, y afirmaba *lo esencial* con el anuncio testimonial e inculturado del Evangelio en los pueblos de AL y del Caribe; querían actualizar y encarnar pastoralmente *lo esencial*, como lo hace la tradición eclesial latinoamericana desde Medellín y Puebla.

La primera tendencia preparó y dirigió la Conferencia y la redacción del texto, influída por sus temores ante las prácticas eclesiales latinoamericanas. En la segunda tendencia, los obispos y miembros de la Conferencia más latinoamericanos pastoralmente, se sintieron desconcertados por los efectos visibles de aquellos temores (ciertas cláusulas del reglamento y algunas decisiones y criterios de la presidencia sobre el *Documento de Trabajo*, metodología, ponencias, intervenciones, redacción, etc).

Hubo circunstancias y acontecimientos que tensionaron un poco las diferencias (el desplazamiento del CELAM por la CAL y la relegación de las Conferencias Episcopales; el marco histórico del V Centenario y su configuración fáctica en Santo Domingo, la "petición de perdón", la solicitud de enviar un mensaje a Rigoberta Menchú al ser designada Premio Nobel de la Paz 1992, etc).

Otros factores jugaron, en cambio, un papel aglutinador y unificante; entre ellos, la presencia del Papa (con su Discurso Inaugural y sus Mensajes a los indígenas y a los afroamericanos), y el encuentro personal entre bastantes obispos latinoamericanos. Los trece años transcurridos desde Puebla (1979-1992) son una inmensidad de tiempo por lo acontecido en el mundo y en los pueblos e Iglesias de América Latina y del Caribe.

Las experiencias de comunión en la fe, y también de dolor y de esperanza pastoral, junto a la madurez de bastantes miembros de la IV Conferencia General, liberaron a SD de terminar sin documento. Y esta circunstancia da al DSD un significativo valor.

Todo trascendió; dolores y esperanzas, comunión y desconciertos. Y, en cierta medida, todo entró al documento porque los miembros de la asamblea lo proyectaron al elaborar los temas y subtemas en treinta comisiones que trabajaron por separado, sin suficiente articulación posterior; tampoco hubo incorporación cabal de los abundantísimos "modos", ni existió una cuidada redacción final que integrase la variedad de enfoques y tratamientos).

6. Cf. A. Salvatierra, *Santo Domingo bajo el signo de la esperanza*. Cuenca (Ecuador), 1993.

7. Cf. D. D. Valentini, "Um depoimento pessoal", en: *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, págs. 365-389.

En Puebla también hubo dos tendencias eclesiales, pero, se equilibraron en el texto al integrarse en cada uno de sus pasos y temas. En Puebla elaboraron más coordinadamente el documento, sumándose mejor las dos tendencias. En SD, al no tratar todos los temas desde el marco de un análisis común de la realidad eclesial y social, no tuvieron una iluminación teológica y cristológica unitaria; todo quedó abierto a la variedad de enfoques e iluminaciones desde las dos sensibilidades eclesiales, la más centralista e institucional y doctrinaria, y la más pastoral, bíblica e inculturada en América Latina y el Caribe.

El texto de SD refleja a las claras esas dos tendencias, y también la experiencia de comunión y de esperanza pastoral de quienes las sustentan. Y ambas cosas influyen en la recepción del documento. No es posible sustraerse a la diversidad de tendencias, y nadie debe por ello eludir la comunión de fe ni perder la esperanza pastoral.

Todo eso revela lo importante y complejo que es el asunto de la recepción del texto. La recepción pastoral del DSD puede superar ciertos límites y vacíos que su producción no llegó a evitar; pero, podría igualmente agrandar las deficiencias hasta hacerlo más inoperante y negativo de lo que cabría pensar.

1.3.2. Peligros mayores

Los peligros mayores vienen de la insuficiente integración teológico-pastoral de las tres partes centrales del texto, "Nueva Evangelización", "Promoción Humana", "Cultura Cristiana" Hasta el punto de que dos cristologías y dos eclesiologías serpean por ellas sin integrarse.

Se ven dos propuestas para asegurar la identidad cristiana de la Iglesia y de su misión evangelizadora; una acentúa más la institución y otra la misión. No sería ello grave si las diferencias se limitasen a priorizar una u otra habiéndolas concebido unitariamente; bastaría articularlas de manera que la institución sirviera a la misión (y la misión acreditase a la institución) respondiendo ambas a la identidad cristiana con el dinamismo del Espíritu. Pero se torna grave la desintegración, si se proponen en el mismo texto dos binomios de institución-misión y misión-institución, en los que ni se concibe ni se salva por igual la identidad cristiana, neumática y trinitaria de la Iglesia y de su misión en la historia.

El texto de SD define en el número 22 toda la segunda parte (los tres grandes capítulos) así: "El Santo Padre nos ha convocado para comprometer a la Iglesia de América Latina y el Caribe en una Nueva Evangelización". Y precisa:

> A partir de la Nueva Evangelización, elemento englobante o idea central que ha iluminado nuestra Conferencia, entenderemos en su verdadera dimensión la Promoción Humana (...) y enfocaremos el desafío del diálogo entre el Evangelio y los distintos elementos que conforman nuestras culturas para purificarlas y perfeccionarlas desde dentro, con la enseñanza y el ejemplo de Jesús, hasta llegar a una Cultura Cristiana (SD 22).

Pero, en Jesús, la inculturación y la promoción humana o "liberación" eran parte intrínseca de su Nueva Evangelización; no eran sobreañadidos a ella. La realidad "englobante" y "central" de la IV Conferencia General, esa "Nueva Evangelización" propuesta por Juan Pablo II, "con la enseñanza y el ejemplo de Jesús" se constituye en una práctica eclesial que engloba y centra en El la inculturación y la promoción humana, como dimensiones de la Evangelización esenciales al "anuncio explícito"; sin ellas, el anuncio explícito se vacía. Por eso, el mismo Espíritu que anima la práctica de la Nueva Evangelización en la Iglesia e ilumina su comprensión, es protagonista por igual de esas tres dimensiones: inculturación, anuncio explícito y liberación integral o promoción humana. Esto quedó claro en la *Evangelii Nuntiandi*.

Siguiendo a Jesús, no se puede concebir la Nueva Evangelización sin incluir dentro de ella eso que ahora llamamos inculturación y promoción humana, que sólo tienen identidad cristiana si se conciben y se practican como Jesús las practicó. Todo texto pastoral debe mostrarlo claramente. En el DSD, la repetición de las mismas realidades variando "letra y música" (categorías y significados), viene a revelar esquemas mentales y vitales yuxtapuestos, y provoca en la recepción del texto dos efectos:

Primero, a la mayoría de los miembros de la Iglesia en América Latina y el Caribe (incluídos los agentes de pastoral en todos los niveles) les resulta imposible leer el texto de SD asimilándolo entero en forma clara, objetiva y eficiente. Esto puede traer consigo el olvido "práctico" del documento, aunque se citen sus párrafos y sus números.

Segundo, el texto de SD da pie a dos lecturas que pueden resultar pastoralmente antagónicas. Una parecería ser la Iglesia de "La Nueva Evangelización" en el capítulo 1 de la segunda parte (SD 23-156), y otra la Iglesia de "La Promoción Humana" y "La Cultura Cristiana" en los capítulos 2 y 3 de la misma parte (SD 157-286). En el capítulo de la "Nueva Evangelización" se conciben y proponen de tal forma la santidad, la comunión de fe y la Nueva Evangelización en relación con la institución eclesial, que, después, la promoción humana y la inculturación (la evangelización en relación con los empobrecidos y con las culturas) ya no parecen ser esenciales a la santidad, a la comunión de fe y a la institución misma de la Iglesia... Podrían verse aún como cosas necesarias sólo para algunos.

No es que el DSD quiera decir esto último. No lo dice. Afirma lo contrario: que la opción preferencial por los pobres y la inculturación del Evangelio forman parte del seguimiento de Jesús y afectan a "toda acción evangelizadora comunitaria y personal" (cf SD 178, 296, 13b, 229). Pero estas y otras cosas *esenciales* no iluminan suficientemente la concepción de "La Nueva Evangelización" en el capítulo primero de la segunda parte; no interpelan (no enriquecen) en el texto a la institución de la Iglesia ni a su funcionamiento actual. Por eso no plantean una renovación de la Iglesia adecuada a las exigencias de la Nueva Evangelización que ella misma pide. Excelentes propuestas, pueden quedar en "nominalismos" y esterilizar la recepción eclesial del DSD. Sería muy lamentable que después de SD se llame "Nueva Evangelización" a lo que ya hacíamos antes; a lo que venimos haciendo en el continente (personas y movimientos) sin inculturar el Evangelio en las culturas de América Latina y del Caribe y sin optar por los pobres como Jesús. ¿Nueva Evangelización sin seguir a Jesucristo?

¿Qué *recepción* del DSD evitará ese "vaciamiento" cotidiano de la Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe?

2. Al servicio de la recepción

2.1. ¿Una recepción sectorial y fragmentada?

El recurso ocasional al DSD es lo que más se practica. En retiros a sacerdotes, en encuentros o talleres con jóvenes, mujeres, etc. y con los distintos agentes de pastoral (o en campañas diocesanas, en cartas pastorales y otros textos) se señala lo que SD dice a uno u otro sector; laicos, mujeres, jóvenes, vida religiosa, familia, educación, promoción humana, nueva evangelización, indígenas, afroamericanos, cultura moderna, sectas, medios de comunicación, etc.

¿Se perfila así una recepción sectorial y fragmentada, por personas, por carismas, por temas? El hecho de que el DSD trate todos los asuntos referentes a la Iglesia y cuanto la afecta, favorece este uso enciclopédico. El riesgo es que no pase a cada sector y a cada asunto la interpelación y la luz o el mensaje global que SD habría de transmitir con fuerza a toda la Iglesia en América Latina y el Caribe.

La comprensión global del documento, la captación de su espíritu y de sus mensajes fundamentales bien articulados, desde sus ejes o núcleos mayores, es lo que permite dar vida a cada uno de los temas generales y a los asuntos concretos. Si eso se capta, los servicios (escritos y hablados) a sectores, carismas, temas y asuntos concretos, son oportunos. En caso contrario, todo se puede deteriorar.

Dos años después de SD, la recepción y los servicios a la misma están en su fase inicial. El primer impulso, que procede del entusiasmo, fue bajo; en algunos episcopados e Iglesias, nulo. El DSD no despertó entusiasmos. A ello contribuyó también un gran vacío informativo durante la Conferencia e inmediatamente después de su clausura.

Entre los servicios (escritos) a la recepción que conocemos, vamos a reseñar algunos ordenándolos según las finalidades que pueden cumplir. No nos han llegado todos los trabajos editados en los países e Iglesias de América Latina y el Caribe, y sería conveniente completar estas referencias con cuanto pueda ser útil al servicio de la recepción del DSD.

2.1.1. Para la comprensión y la lectura del DSD

a) Partiendo de la experiencia de fe de la IV Conferencia en su contexto eclesial, Santiago Ramírez da criterios y claves para la comprensión del texto dentro de lo que ha de ser la "recepción en la fe" [8].

b) Alfonso Murad ofrece principios hermenéuticos para la lectura del DSD. Desde un posible eje de lectura, el autor aplica los principios de "la intratextualidad" y "el discernimiento" a varios temas o dimensiones del texto [9].

c) En una "lectura crítico-analítica" global del documento, Clodovis Boff (riguroso, preciso, implacable) establece y presenta la tesis de un "Ajuste Pastoral", y enumera algunas pistas para la recepción positiva del texto [10].

d) Las crónicas e impresiones sobre lo sucedido en SD, publicadas en numerosas revistas al término de la IV Conferencia, y ciertos trabajos posteriores, contribuyen a la comprensión y a la lectura del documento. Entre los trabajos posteriores, citemos uno de Gustavo Gutiérrez que ayuda a ver el DSD en "un corte transversal" [11].

2.1.2. Para leer el DSD desde algún "lugar" o eje fundamental del texto

a) Joao Batista Libânio elige y propone la lectura desde el eje de los signos de los tiempos en Santo Domingo. Con esa óptica mira el autor todo el documento [12].

b) Víctor Codina hace la "lectura de Santo Domingo desde la tierra", tomando como eje ese asunto, la tierra; "un punto de vista" que el autor considera "privilegiado" en la IV Conferencia General. Desde "la tierra" en sus claves histórica, teológica, simbólica y pastoral, se ven los temas, sujetos, opciones y líneas pastorales del texto de SD con una luz singular [13].

c) En otro trabajo, Víctor Codina se aplica al arte de dar relieve y brillo a las riquezas de la IV Conferencia, tomando como eje de lectura "los nuevos rostros" en SD. Otra clave, otro "lugar" simbólico y teológico desde el que pueden verse todos los asuntos fundamentales del DSD: "nuevos rostros de pobres", "nuevos rostros indígenas y afroamericanos", "nuevos rostros de la Iglesia" etc.; hasta los "rostros ausentes". El autor hace la "teología de los rostros", y sugiere que todo se compendia en el rostro de María de Guadalupe "ampliamente evocado en el texto" [14].

2.1.3. Lectura de SD en continuidad con Medellín y Puebla

a) Los dos criterios de recepción del DSD reseñados arriba (la continuidad con Medellín y Puebla y el sumar a

8. S. Ramírez, "Comprensión de Santo Domingo", en: *Comprensión de las Conclusiones de Santo Domingo*, CLAR. Bogotá, 1993, págs. 11-52.

9. A. Murad, "Principios hermenéuticos de lectura en el Documento de Santo Domingo", *Ibid.*, págs. 53-79.

10. CL. Boff, "Um ajuste pastoral", en: *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, págs. 9-53.

11. G. Gutiérrez, "Documento: um corte transversal", Ibid., págs. 55-68.

12. J. B. Libanio, "Os sinais dos tempos em Santo Domingo", *Ibid.*, págs. 122-144.

13. V. Codina, *Teología simbólica de la tierra: lectura del Documento de Santo Domingo*, CLAR. Bogotá, 1993.

14. V. Codina, "Nuevos rostros en Santo Domingo", en: "Enfoque" Boletín de la Conferencia de Religiosos de Bolivia (CBR), 1993, págs. 23-31; traducción portuguesa en *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, págs. 280-300.

las "Conclusiones" de SD luces de los textos preparatorios), sirven a Pablo Richard de horizonte y criterio de lectura. Conservando entera la estructura del DSD, el autor selecciona 121 textos en los que brilla la continuidad profética de Medellín y de Puebla. En notas, algunos de esos textos reciben aportes de la *Secunda Relatio* y del *Documento de Trabajo* [15].

b) Son bastantes los trabajos que relacionan los temas del DSD con lo que de ellos dicen los documentos de Medellín y de Puebla; y algunos están concebidos y titulados en esa óptica. Ver y analizar en continuidad con Medellín y Puebla, constituye el modo de "mirar" de la actual tradición eclesial latinoamericana.

2.1.4. Santo Domingo para el pueblo

Conocemos una sola presentación del DSD para el pueblo llano y sencillo; para las Cebs, para numerosos grupos de cristianos de las parroquias y para todas las personas que necesiten una edición abreviada en lenguaje asequible y con pedagogía gráfica popular. Sus autores, Gregorio Iriarte y Marta Orsini (Bolivia) lo titulan *¿Qué nuevas nos trae Santo Domingo?: La novedad de Santo Domingo al alcance del pueblo.* Pensado para la lectura, la reflexión y el trabajo en grupos, los autores presentan el documento y tratan 16 temas importantes en tres pasos: ¿qué nos dice Santo Domingo?; reflexionemos; y ¿qué hacer? Añaden siempre un cuestionario de preguntas para dialogar, aplicando el tema a la realidad local [16].

2.1.5. Para leer todo el texto y trabajarlo pastoralmente

a) Las dificultades que encuentran los agentes de pastoral para asimilar el texto de SD en su estructura y lenguaje oficial, han movido a Angel Salvatierra, de la Iglesia ecuatoriana de Cuenca, a reordenar todo el texto en la estructura familiar a las Iglesias latinoamericanas del ver, juzgar y actuar. Con respeto al texto en sus contenidos, que, en una u otra forma, aparecen íntegros, el autor facilita la lectura y su asimilación uniendo a las citas textuales la clarificación y el comentario a ciertas cuestiones con excelente criterio teológico-pastoral. La riqueza de SD crece, incluso en los nuevos énfasis de la profesión de fe, la centralidad de Jesucristo y la explicitud de su anuncio, la Doctrina Social de la Iglesia, etc. [17].

b) José María Vigil propone trabajar en "taller" (seminario, encuentro, jornadas o charlas) los contenidos del DSD. Y ofrece elementos para ello. Entre los objetivos que propone de entrada, la "actitud positiva y constructiva; prescindir de toda crítica paralizante frente al hecho de SD". Para seis "bloques" de contenidos, programa "objetivos pastorales y temáticos", "referencias a los documentos", un "esquema de exposición" y "actividades sugeridas". Añade orientaciones pedagógicas [18].

2.1.6. Para integrar bien "Nueva Evangelización", "Promoción Humana" y "Cultura Cristiana"

Asunto nuclear en la *recepción*, por ser el núcleo temático de SD, y porque, como hemos dicho, la forma de trabajar y redactar el texto dejó desintegrado en él, como si fueran tres temas, lo que es uno solo: la Nueva Evangelización de América Latina y del Caribe.

Francisco Taborda ofrece reflexiones y pistas para una integración que enriquece cada uno de esos tres asuntos; como dice el autor, los tres unidos son "el tema" de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Este trabajo se ha publicado en castellano y en portugués [19].

Otros trabajos, sobre uno u otro asunto o sobre los tres, ayudan a integrarlos y articularlos debidamente. Citemos el muy crítico análisis de José Comblin sobre el capítulo de la Nueva Evangelización [20], y la reflexión del cardenal Aloísio Lorscheider considerando "los mayores desafíos" que ha de afrontar hoy en América Latina la Nueva Evangelización [21].

2.1.7. Sobre los laicos

Este habría de ser uno de los frentes más trabajados en la recepción del DSD, dado el "protagonismo" que el texto quiere reconocer a los laicos en la Nueva Evangelización de América Latina y el Caribe. Protagonismo que quedará en palabras estériles -una vez más- si no se perciben o no se afrontan las enormes exigencias de su puesta en práctica; exigencias para todos y de todo tipo, también institucionales.

a) Conocemos una reflexión, significativamente titulada *Un pueblo de Dios adulto*, en la que Carlos Bravo Gallardo busca la raíz que podría dinamizar la adultez eclesial de los laicos. Ve "las mayorías relegadas en la Iglesia" a causa del "clericalismo" que el texto de SD denuncia y propone superar. El autor muestra que ese clericalismo es estructural en una determinada eclesiología. E ilumina con el "sacerdocio común" el "núcleo de la identidad laical" que asigna a los laicos su papel en la Iglesia.

> Entender la realidad laical de esta manera puede ayudar a superar esa inercia y pasividad que existe tanto en

15. P. Richard, *Textos proféticos de Santo Domingo: En continuidad con Medellín y Puebla*, DEI. San José, 1993.
16. G. Iriarte y M. Orsini, *¿Qué nuevas nos trae Santo Domingo: la novedad de Santo Domingo al alcance del pueblo.* Cochabamba, 1993.
17. A. Salvatierra, *Santo Domingo bajo el signo de la esperanza.* Cuenca (Ecuador), 1993.
18. J. M. Vigil, "Para trabajar Santo Domingo pastoralmente", en: *"Diakonia"* 66. Managua, junio 1993, págs. 43-60.
19. F. Taborda, "Nova Evangelizaçao-Promoçao Humana-Cultura cristá: Leitura crítica dos tres conceitos e sua articulaçao no Documento de Santo Domingo", en: *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, págs. 103-125; traducción castellana en *Comprensión de las Conclusiones de Santo Domingo*, CLAR, págs. 101-122.
20. J. Comblin, "A Nova Evangelizaçao", en: *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, págs. 206-224.
21. D. A. Lorscheider, "Cristologia, eclesiologia e antropologia da Nova Evangelizaçao", *Ibid.*, págs. 331-364.

laicos como en clérigos, conformados con concepciones sacerdotales y eclesiológicas no sólo pre-vaticanas, sino incluso pre-cristianas, todavía actuantes y que por envejecidas no pueden coexistir con la decisión de emprender una nueva evangelización [22].

b) Celso Matías (laico) ha hecho una reflexión más lineal de la propuesta del texto sobre los laicos en la Nueva Evangelización [23].

c) Un libro del laico brasileño Francisco Catao hace ver cómo lee un laico todo el DSD. Considerar no sólo lo que dice SD sobre los laicos, sino también lo que dicen los laicos sobre SD, puede ser esencial para no hablar en vano de su "protagonismo" en la Nueva Evangelización. Para Francisco Catao, la lectura del texto de SD "no es fácil" a los laicos. El lee críticamente el énfasis que pone SD en afirmar la cotinuidad con Medellín y Puebla, y extiende esa lectura crítica a "lo que dice" el texto y a sus "silencios" [24].

2.1.8. Dimensiones y temas de gran alcance

La importancia viene por el relieve que les da el mismo DSD y por el alcance de su influencia en todos los asuntos.

a) Cleto Caliman ha hecho una "lectura cristológica" del documento [25].

b) Roberto Oliveros estudia la antropología teológica en el DSD [26].

c) Alberto Antoniazzi ve la misión de la Iglesia, en un estudio comparado de la *Evangelii Nuntiandi* y de SD. Tiene dos trabajos diferentes de este tema en esa perspectiva [27].

d) Enrique Dussel considera "la cuestión institucional" en SD, ya desde su preparación [28].

e) De Paulo Suess conocemos varios trabajos muy iluminadores acerca de la inculturación en el DSD; sus valores, su proceso, sus exigencias y riquezas [29].

22. C. Bravo Gallardo, "Um Povo de Deus adulto", *Ibid.*, págs. 264-279.
23. C. Matias, "Leigos para a Nova Evangelizaçao", en: *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, págs. 161-168.
24. F. Catao, *Santo Domingo, significaçao e silencios: Leitura de um ponto de vista leigo*. Ed. Paulinas. São Paulo, 1993.
25. C. Caliman, "Aproximaçao, Solidariedade e Identificaçao: Uma leitura cristológica do Documento", en: *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, págs. 73-89.
26. R. Oliveros, "Visao da pessoa humana e da sociedade: Antropologia teológica no Documento" en: *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, págs. 225-263.
27. A. Antoniazzi, "A Missao da Igreja no Documento", *Ibid.*, págs. 191-205; cf. *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, págs. 91-102.
28. E. Dussel, "A questao institucional", en: *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, págs. 111-121.
29. P. Suess, "O esplendor de Deus em vasos de barro: Cultura cristá e inculturaçao em Santo Domingo", *Ibid.*, págs. 166-190; "O processo da inculturaçao", en: *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, págs. 53-71.

2.1.9. La Pastoral Indígena

Entre los frentes pastorales latinoamericanos, la "Pastoral Indígena" es uno de los más organizados y activos; tal vez sea el que viene manifestándose con mayor fuerza en los últimos años, por la solidez y autenticidad de su visión y de sus trabajo y por su buena coordinación continental. Bastantes obispos del continente están ahí y participan activamente en todo ello como pastores. La Pastoral Indígena es un ejemplo de "comunión y participación pastoral" entre obispos, agentes de pastoral, teólogos, antropólogos y el mismo pueblo con sus líderes.

Una muestra expresiva de la recepción del DSD desde el frente de la Pastoral Indígena es la Carta *Santo Domingo y la pastoral indígena*, de los obispos de Oaxaca, San Cristóbal de las Casas, Tehuantepec y Huautla de Jiménez, en México. "Los indígenas en el Magisterio Universal y Regional de la Iglesia" (Vaticano II, Medellín y Puebla, años 1962-1979) es el marco en que muestran el itinerario histórico de la Pastoral Indígena en AL. Luego ven "Los indígenas en Santo Domingo" desde la convicción de que no existe otro documento de este nivel eclesial que haya dado tanto espacio y valoración a la cuestión indígena. Y dicen estos obispos que "seguramente, Santo Domingo pasará a la historia como la Conferencia de la Inculturación del Evangelio y de la Pastoral Indígena" [30].

3. Nueva evangelización siguiendo a Jesucristo en un continente pluricultural y empobrecido

El seguimiento de Jesús, esa realidad que por ser el alma de la existencia cristiana, es siempre la medida más verdadera de la identidad cristiana de la Iglesia en su misión y en su vida, en el DSD es el eje que mejor puede integrar "Nueva Evangelización", "Promoción Humana" y "Cultura Cristiana", y es el núcleo que garantiza en el Espíritu el cristocentrismo del texto.

De manera dispersa lo dice el documento, ya desde la profesión inicial de fe (que es una profesión de "seguimiento eclesial" misionero) hasta las opciones y líneas pastorales, hasta la oración conclusiva. Lo dice con frecuencia en forma implícita, y a veces lo explicita en afirmaciones germinales que son núcleos teológico-pastorales concentrados.

La razón "latinoamericana" de una Nueva Evangelización de América Latina y del Caribe, y la práctica eclesial de esa Nueva Evangelización (que ha de ser "memorial" fiel de la práctica evangelizadora de Jesús), pueden marcar los pasos de una lectura de SD desde el citado eje y núcleo del "seguimiento" cristiano.

30. D. B. Carrasco, D. S. Ruiz, D. A. Lona Reyes D. H. Ramirez, *Santo Domingo y la Pastoral Indígena*, Voces episcopales: Mensaje de Cuaresma 1993. Oaxaca, 1993.

3.1. Razón "latinoamericana" para una Nueva Evangelización

La Nueva Evangelización surge en América Latina como respuesta a los problemas que presenta la realidad de un continente en el eual se da un divoreio entre fe y vida hasta producir clamorosas situaeiones de injustieia, desigualdad social y violeneia (SD 24d).

Esa afirmación es capital. Seis veces más confiesan los Pastores la gravedad que tiene en AL ese "divorcio", "incoherencia" o "ruptura" entre fe y vida (cf DSD 44, 48, 96a, 160, 161, 253). Se trata de un *leimotiv* de SD que hay que valorar como un diagnóstico pastoral del estado del cristianismo en el continente; un diagnóstico propio de la tradición eclesial latinoamericana, certero y profético. Si la desigualdad hiriente, la injusticia y la violencia imperan crucificando a la mayoría en un continente que se dice cristiano, la incoherencia se ha hecho blasfemia e idolatría. Esto es muy persistente en América Latina y el Caribe.

La teología y la espiritualidad latinoamericanas han visto en eso "que nuestro mayor problema en materia de creencia no es el rechazo a Dios sino la idolatría", para decirlo con palabras recientes (y antiguas) de Gustavo Gutiérrez:

No hay que olvidar que Améríea Latina es el único continente que es simultáneamente cristiano y empobreeido; los mismos que proclaman su fe en el Dios de Jesús, olvidan o despojan a la inmensa mayoría de la poblaeión.

Puebla y Medellín alertaron sobre esa "incoherencia" y propusieron enfrentarla. "Debe terminar la separación entre la fe y la vida", dice el *Mensaje de Medellín a los pueblos de América Latina*; "porque en Cristo Jesús lo único que cuenta es la fe que obra por medio del amor (Gál 5,6)". Por eso decidieron ya entonces los Pastores "alentar una nueva evangelización y catequesis intensivas que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida". Despuntaba así en Medellín, la nueva evangelización que SD desarrolla y propone ahora como un imperativo eclesial.

Medellín dijo:

...allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políties, eeonómieas y eulturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo (cf Mt 25,31-46) (Paz 14c).

Puebla volvió a ver "el divorcio entre fe y vida" como causa generadora y mantenedora de "las situaciones de injusticia y de pobreza aguda", las cuales "son un índice acusador de que la fe no ha penetrado los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos": "en pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia" (Puebla 437; cf 783).

En SD los obispos repiten esta denuncia de Puebla, responsabilizan de ello a los cristianos (cf DSD 161) y ven la persistencia del "divorcio entre fe y vida" como la gran razón latinoamericana para una Nueva Evangelización que responda a los problemas de un continente en el que se mantiene ese trágico "divorcio". Ven razones también en el avance proselitista de las sectas (cf DSD 139, 147-152) y en la avalancha del secularismo y de un pragmatismo consumista, pero temen el impacto de esos fenómenos por lo vulnerable que se ha hecho el *catolicismo incoherente;* es "la falta de profundidad en la *vida* de fe", lo que "hace de muchos católicos presa fácil" de esas fuerzas (cf DSD 44).

Por eso los obispos señalan la gravedad de que en grandes masas de bautizados sean "muy frecuentes" el "desconocimiento de las verdades fundamentales de la fe" y la "religiosidad que no lleva a la adhesión personal a Jesucristo" (cf DSD 39). Reconocen el drama de que "la mayor parte de los bautizados" no asuman los valores cristianos en su identidad cultural y no guíen sus actividades "por criterios evangélicos" (cf 96a). Y lamentan, los obispos, que la catequesis no llegue a todos y sea muchas veces "superficial, sin fuerza para transformar la vida" (cf 41). Lamentan que en la liturgia quede aún tanto por aplicar del Vaticano II y que las celebraciones sean "para muchos algo ritualista y privado", sin encuentro con Cristo y sin compromiso (cf 43). Como lamentan que persista "la mentalidad clerical en numerosos agentes de pastoral, clérigos y laicos" y que sea "deficiente la formación" (cf 96a).

"La consecuencia de todo eso es una falta de coherencia entre la fe y la vida de muchos católicos, incluídos a veces nosotros mismos o algunos de nuestros agentes de pastoral" (DSD 44). Autocrítica eclesial del catolicismo latinoamericano. Por eso, SD asigna a la Nueva Evangelización "la grandiosa tarea de infundir energías al cristianismo de América Latina" (SD 24d) en el mismo párrafo en que señala el divorcio entre fe y vida como razón latinoamericana para esa Nueva Evangelización.

Y a lo largo del texto, SD muestra en el "seguimiento de Cristo" las energías que precisa el cristianismo de América Latina para superar la incoherencia entre fe y vida. Porque "el seguimiento de Cristo significa comprometerse a vivir según su estilo. Esta preocupación de coherencia entre la fe y la vida estuvo presente en las primeras comunidades cristianas": y recuerda ahí SD el tajante aviso de Santiago: la fe sin obras está muerta (cf DSD 160).

"Gracias a Dios, en América Latina y el Caribe hay mucha gente que sigue con fidelidad a Jesucristo, aun en circunstancias adversas", dicen los Pastores apuntando a lo mejor (DSD 232). Y afirman con insistencia que la vida cristiana consiste esencialmente en el seguimiento de Cristo (cf 10, 31-48, 116, 160, 231) y en ese seguimiento —por obra del Espíritu— está la fuerza testimonial y misionera de la Iglesia.

Todo hace ver en la autocrítica eclesial de SD, y en su señalamiento de la incoherencia entre fe y vida como razón latinoamericana para la Nueva Evangelización, un serio diagnóstico en términos cristológicos: padecemos un déficit grave de seguimiento de Cristo.

3.2. No hay cristianismo ni evangelización sin seguir a Jesús

El DSD propone una Nueva Evangelización que suscite el seguimiento de Jesús como punto nuclear de la conversión y de la existencia cristiana; sólo esto elimina el divorcio

entre fe y vida. Lo plantea el DSD en los números 5, 10, 27, 32, 46, 48, 160 y 231, entre otros. La Nueva Evangelización anuncia a "Jesucristo, Evangelio del Padre", para "suscitar la adhesión personal a Jesucristo" a fin de vivir "la ley del amor conducidos por el Espíritu siguiendo a Jesucristo"; traduciendo en obras la fe en el Dios de Jesús, ya que "el seguimiento de Cristo significa comprometerse a vivir con su estilo" y "cn Cristo tenemos la medida de nuestra conducta" (cf DSD 26d-27, 10, 160 y 231).

Pero, sólo promueve el seguimiento de Cristo, la Evangelización que se hace siguicndo a Jesucristo "primer evangelizador" (prosiguiendo ahora su práctica evangelizadora en el Espíritu). Lo dice el DSD con toda claridad: "El ardor apostólico de la Nueva Evangelización brota de una radical conformación con Jesucristo, el primer evangelizador" (DSD 28). "La santidad del seguimiento de Jesús en obediencia al Espíritu es la clave del ardor renovado de la Nueva Evangelización" (cf 32). "Evangelizar es hacer como Jesús..." (cf 178).

Apunta ahí algo que es esencial en el cristocentrismo de la NE: su neumatología. "La Nueva Evangelización será algo operativo, dinámico, un nuevo ámbito vital con renovada espiritualidad, un nuevo Pentecostés", si realmcnte "tiene su aliento creador en cl Espíritu" que "enciende el corazón de la Iglesia"; El es "el nuevo ardor", suscita "la mística evangelizadora" y despierta "credibilidad" (cf DSD 24, 28 y 32).

He ahí el alma de toda Nueva Evangelización. Sólo el Espíritu asegura el seguimiento de Jesús y el proseguimiento eclesial de su misión. Anunciamos que Jesús es el Cristo y el Señor (el mismo ayer, hoy y siempre), y el Espíritu conduce ese anuncio en fidelidad a la historia de Jesús en nuestra propia historia.

3.3. En un continente pluricultural y empobrecido

SD reconoce que "América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural" donde conviven pueblos aborígenes, afroamericanos y mestizos (DSD 244). Ante esto, y frente a los actuales procesos pluriculturales y a las influyentes culturas moderna y posmoderna, el DSD abunda en proponer "un proceso de inculturación al que Juan Pablo II ha llamado *centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización*" (DSD 229b).

SD reconoce también que "el creciente empobrecimicto en el que están sumidos millones de hcrmanos nuestros hasta llegar a intolerables extremos de miseria, es el más devastador y humillante flagelo que vive América Latina y el Caribe" (DSD 179). Conmovidos hasta las entrañas "al ver la multitud de hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos que sufren el insoportable peso de la miseria, así como diversas formas de exclusión social, étnica y cultural" (cf 179), los Pastores proclaman y nos proponen "asumir con decisión rcnovada la opción evangélica y preferencial por los pobres (180; cf 178 y 296). Y ante los "nucvos rostros sufricntes" con que SD alarga aquella lista dc Pucbla, los obispos nos invitan a "descubrir en los rostros sufrientes de los pobrcs cl rostro del Scñor" (178c y 179c).

En el reconocimiento explícito de la pluralidad de culturas del continente, y en la propuesta de la inculturación para una Nueva Evangelización inculturada, se ve la mayor contribución de SD al proceso eclesial latinoamericano. Y se dice que si Medellín se recuerda sobre todo por la liberación, y Puebla por la opción preferencial por los pobres, Santo Domingo se recordará por la inculturación.

Siendo eso cierto, habrá que añadir que lo más valioso de la contribución de SD está en articular la inculturación y la opción preferencial por los pobres en la Nueva Evangelización, como dones y exigencias del seguimiento de Cristo[31]; explicitando que ambas (inculturación y opción evangélica por los pobres) han de afectar a toda nuestra acción evangelizadora. "La inculturación del Evangelio es un imperativo del seguimiento de Jesús" y "toda evangelización ha de ser inculturación del Evangelio" (DSD 13b). Y "evangelizar es hacer lo que hizo Jesús cuando en la sinagoga mostró que vino a evangelizar a los pobres... Esta es la fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable pero no exclusiva ni excluyente... Bajo la luz de esta opción preferencial, a ejemplo de Jesús, nos inspiramos para toda acción evangelizadora comunitaria y pcrsonal" (DSD 178).

Sin inculturación y sin opción evangélica y preferencial por los pobres siguiendo a Jesús, la Nueva Evangelización no proseguiría en América Latina y el Caribe la misión de Jesucristo. No sería un "memorial" de la práctica evangelizadora de Jesús de Nazaret. No tendría las señales del Espíritu que llevó a Jesús a ser signo viviente, sufriente y glorioso de la encarnación de Dios y de la expresión de su

31. Diego Irarrázabal no duda en afirmar, a propósito de Santo Domingo, que "la opción por los pobres sin una opción por las culturas, tendría poco arraigo" (cf. *"Exodo"* 17. Madrid, enero 1992, pág. 14); y Paulo Suess dice que "la cuestión social está en el interior de la cuestión cultural" (cf. *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, pág. 57). ■

Cehila

II CONFERENCIA GENERAL

Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe: 1945-1995

São Paulo (Brasil), 25-28 de julio de 1995

Para informes escribir a:
Secretaría Ejecutiva II Conferencia
Rua Sebastião Soares de Faria,
57-6º/01317-010
São Paulo-SP Brasil
Fax (011) 284-6220

La postmodernidad y la miseria de la razón liberadora

Leonardo Boff

La crisis del paradigma de la modernidad (la razón instrumental, el proyecto científico técnico, la economía de mercado, la centralidad del individuo, la pretensión de universalidad del modo de ser, de pensar y de creer occidentales, entre otras características apuntadas más abajo) produjo un fenómeno propio del tiempo de crisis: la así llamada postmodernidad.

Conocemos fenómenos semejantes de épocas de crisis paradigmática: el siglo V. a. C. en Atenas y, un milenio después, el siglo XV en Europa. En Atenas se trataba del pasaje del mundo mítico hacia el mundo metafísico, el viraje de la experiencia originaria hacia la fase de la representación. Los sofistas son los representantes más conocidos del tiempo de crisis. Todo entra en disolución: la política, la ética, la religión, las costumbres. Sócrates, Platón y Aristóteles son los grandes pensadores de la crisis y los constructores de un nuevo orden de pensamiento y de práctica, los idealizadores de un nuevo sentido de vida que marcaron profundamente el camino del hombre/mujer occidental hasta hoy.

En la final de la Edad Media, cuando se desmoronan las síntesis de los maestros medievales, se dislocan las referencias políticas y se oscurece el horizonte religioso del cristianismo debido a los abusos de los papas imperiales, explota nuevamente una gran crisis. Guillermo de Occam, Marcilio de Padua, y Martín Lutero son los representantes de esta fase. Lutero se mostró especialmente maestro en la construcción de un nuevo horizonte de sentido religioso y político. El se sitúa ya en el corazón de la modernidad con sus ideales y limitaciones.

Hoy nos encontramos en una fase crítica semejante. Somos modernidad y no lo somos más; nos encontramos en la postmodernidad. Esta terminología surgió primero en Estados Unidos (EE. UU.), en función de las protestas políticas y culturales a finales de los años sesenta, y tuvo su recepción posterior en Europa. En EE. UU. se expresó principalmente en la literatura (L. A. Flieder), en la arquitectura (Ch. Jencks) y en las artes. En Europa, en los campos filosófico, histórico y cultural (J. F. Lyotard, H. J. Türk, A. Huyssen, P. Feyerabend y, en cierta forma, también A. Glucksmann y ciertos aspectos del pensamiento de M. Foucault, J. Derrida y J. Baudrillard).

No cabe aquí una exposición detallada de este debate fecundo. (En la perspectiva crítica, véase: Kuno Füssel y otros, *Die Sowohl-als-auch Falle*. Luzern, 1993, y otros citados al final de esta reflexión).

La postmodernidad participa de todos los post-ismos (post-historia, post-industrialización, post-estructuralismo, post-socialismo, post-marxismo, post-cristianismo, etc.): la sensación de una inseguridad generalizada, una voluntad de distanciamiento de cierto tipo de pasado, o de rechazo de cierto tipo de vida y de conciencia, la sensación de discontinuidad sentida y sufrida en el curso común de la historia.

En la perspectiva político cultural se interpreta este fenómeno de la postmodernidad como un movimiento de fuga ante la catastrófica situación provocada por la sociedad industrial, llamada moderna (empobrecimiento de los pueblos de la Tierra, desempleo generalizado, embrutecimiento de las relaciones sociales y cotidianas, guerras económicas, conflictos étnicos, destrucción del medio, etc.). Se trata de una crisis de los mecanismos de legitimación del orden presente en todo su espectro.

Con la expresión post-modernidad se pretende pasar a la idea de que, en medio de la historia, ya estamos al final de la historia; en medio del capitalismo, ya estamos fuera de él; en medio del industrialismo, no existe más industrialismo; en medio de las estructuras de dominación, desapareció de una vez la dominación de pueblos sobre pueblos, de clases sobre clases, de personas sobre personas. ¿En qué tiempo estamos? No estamos más en el tiempo del ayer. El nuevo tiempo aún no surgió. Estamos en el entre-tiempo. Por falta de un nombre se habla de postmodernidad. Tal vez estemos dentro de un cambio cualitativo de la civilización.

¿Cómo se relaciona la postmodernidad con la así llamada modernidad? Los analistas ven dos vertientes principales de comprensión.

1. La postmodernidad como ruptura con la modernidad

La postmodernidad sería una ruptura completa con el proyecto de la modernidad. Este proyecto puede ser resumido en la voluntad de poder/dominación/enriquecimiento a partir de la subjetivización del individuo blanco, occi-

dental, cristiano, y la objetivación de todo lo demás, ya sea sometiéndolo a sí, ya sea destruyéndolo, ya sea haciéndolo espejo de lo occidental. El otro, como mujer, como cultura diferente, como pueblo distinto, como naturaleza, debe ser subordinado al imperialismo de la razón occidental, al poder del europeo y a los intereses de su lectura del mundo. En la economía, el mercado, hoy mundialmente integrado, constituye una de las grandes construcciones sociales de la modernidad. Otro factor es la razón instrumental, que dio origen al proyecto científico-técnico. Finalmente, el patriarcalismo, que marginalizó y oprimió a la mitad de la humanidad; el colonialismo, que sometió prácticamente a todos los pueblos no blancos; la agresión sistemática de la naturaleza, son expresiones perversas de la modernidad.

La postmodernidad quiere romper con todo eso. Por ello reafirma la diferencia, proclama el derecho de existencia del otro, insiste en la superación de todo binarismo, de bueno y malo, de negro y blanco, de civilizado y bárbaro. Ahora todo vale y tiene derecho de ser. Se acabó el logocentrismo, el eurocentrismo, el antropocentrismo, el patriarcalismo. Tiene lugar la diversidad, la diferencia, la singularidad, que no deberán ser más reprimidas sino favorecidas. Ningún tipo de racionalidad debe pretender el monopolio de la razón. Al contrario, varios tipos de racionalidad se hacen valer, autónomos e irreductibles.

2. La postmodernidad como realización final de la modernidad

Otros ven a la postmodernidad como continuación y realización completa de la modernidad. Es la última consecuencia de la "vuelta al sujeto", propio de la modernidad. El núcleo central de la modernidad residía en la emancipación del individuo, siempre visto como un momento de una totalidad mayor. Ahora, reza la pretensión de la postmodernidad, el individuo goza de plena libertad y de una posibilidad de elegir ilimitada. El individuo establece sus valores. Cada forma de vida tiene su derecho. Nada debe ser normativo ni prohibido. Hay espacio para todas las expresiones, por más antagónicas que sean.

Las utopías salvacionistas y totales son descalificadas. Ellas son llamadas meta-narrativas (conceptos universales) por los adeptos de la postmodernidad. El iluminismo se presentaba antes que nada como un programa de educación de la humanidad, con el sentido de que todos puedan ser adultos y autónomos; la revolución francesa quería la ciudadanía y los derechos realizados en todos los seres humanos; el capitalismo pretendía generar abundancia para todos; el socialismo, la redención de todas las alienaciones a partir del proletario oprimido y la inauguración del reino de la libertad social e individual. El judeo-cristianismo pretendía traer un evangelio de total rescate del ser humano y de la creación, reconciliados en la sangre de Cristo que nos trajo la paz con Dios.

Tales proyectos globalizadores, reafirman los críticos postmodernos, condujeron a guerras con millones de muertos. Las religiones salvacionistas terminan en el terrorismo, en el fundamentalismo y las guerras de religión. El cristianismo, en realidad, negó el cuerpo, demonizó el placer, y rompió con la naturaleza; combatiendo al paganismo que tejía una relación positiva con estas realidades, el judeo-cristianismo llevó a una ascesis monacal y pregonó una "fuga del mundo". Por eso, como somos postmodernos, debemos ser también post-judeo-cristianos, afirman los adeptos de la postmodernidad, particularmente a partir de 1975.

Entre los tipos de racionalidad, o concepciones con pretensión universal, que caen bajo el rechazo de la postmodernidad se cuentan: la filosofía trascendental de Kant y de Fichte, la filosofía del espíritu de Hegel, la teoría del socialismo científico de Marx, el neopositivismo del Círculo de Viena, la racionalidad del complejo científico-técnico-económico, la teoría de los sistemas, el holismo ecológico, etc. No existe racionalidad en singular, sino racionalidades en plural.

Debemos descreer de todas estas utopías, se dice con énfasis. Sólo el individuo y su subjetividad fundan valores y constituyen lo que vale la pena. Hablar de justicia para todos, de lucha de liberación de los oprimidos, de constitución de una sociedad democrática y participativa, representan ilusiones totalitarias modernas. Así propalan los adeptos de la postmodernidad.

El principio básico consiste en esto: debemos ser absolutamente plurales. Todo vale *(anything goes)*. Pinochet puede mantener la dictadura en Chile, y al mismo tiempo introducir el neoliberalismo. Ambos conviven, representan valores y muestran que el país puede prosperar. Por eso podía, bien postmodernísticamente, presentarse como un dictador democrático. Mientras no se pregunte por las víctimas y a qué precio se hace esta combinación político-económica. Tolerar estas contradicciones es la propuesta de la postmodernidad.

Estilos de vida, formas literarias, códigos de conducta, escalas de valores, tradiciones religiosas y espirituales, están en el mismo nivel. Todo es igualmente válido.

La tolerancia, al lado del pluralismo, es otro valor básico. Pero no debemos confundir con la tolerancia en el sentido de la modernidad (Lessing, Voltaire y otros). Para los modernos, la tolerancia partía de una lectura más profunda de la verdad objetiva. Esta verdad está ahí en las cosas y en la historia. El acceso a ella es plural; los caminos son múltiples. Todos ellos contienen la verdad, que los contiene a todos. Por eso la tolerancia era, para ellos, una forma de fidelidad a la verdad en sus múltiples facetas de revelación y descubrimiento. La tolerancia de la postmodernidad posee otra naturaleza. Para ella no existe ninguna verdad objetiva. Los individuos fabrican su verdad. Ellos establecen lo que es verdadero o falso. Y todos deben respetarse. Por eso la tolerancia es la forma y estrategia para salvar la pluralidad. Más que de tolerancia, deberíamos hablar de aceptación de todo y de todas las posibilidades de lo real y de lo ético.

La postmodernidad asume todo y lo estetiza todo. Quiere decir, hace de todo, el objeto de una sensación y de una emoción. Todo es bueno mientras que usted se sienta bien. Todo puede ser una vivencia estética: las escenas de terror de los niños de la calle asesinados, la ternura de la Madre Teresa de Calcuta creando condiciones de muerte

humana a abandonados en las calles, la violación de mujeres en Bosnia o el salvamento de náufragos en el mar, el *western*, la ópera, el canto gregoriano, la pornografía, el arte clásico, la meditación zen y el compromiso con la defensa de tribus indígenas bajo amenaza de exterminio. Todo tiene el mismo valor e interés. Todo propicia una vivencia humana, incluso demasiadamente humana. No Marx, sino Nietzsche, es el modelo de pensamiento y de compromiso.

De esta situación resulta la fragmentación de todo, la disolución de cualquier canon, la carnavalización de las cosas consideradas más sagradas, la ironización de las grandes convicciones, la permanente crisis de identidad, la renuncia a cualquier profundidad, denunciada como metafísica y esencialismo, y la destrucción de las razones para cualquier compromiso fundamental. Desaparece el horizonte utópico, sin el cual ninguna sociedad puede vivir y ningún compromiso humano gana significación o se sustenta en medio de las eventuales pérdidas o fracasos.

En este sentido, la postmodernidad, más que una nueva fase de la historia, debe ser vista como una actitud del espíritu en el contexto de crisis y de ocultamiento de todas las referencias. Sólo restan las auto-referencias del propio individuo, abandonado a sí mismo.

3. Ensayo de crítica: la postmodernidad como expresión de la crisis del capitalismo mundializado

¿Quiénes son los sujetos del discurso y de las prácticas postmodernas? ¿A quiénes sirven la pluralidad y la tolerancia-aceptación? ¿Quién sufre eso? Es importante hacer una crítica, aunque sea rudimentaria, a este estado del espíritu. El representa bien la fase de transición, propia de la crisis.

Debemos reconocer que los sujetos que representan a la postmodernidad son los hijos de la modernidad burguesa, de la sociedad capitalista-industrial de consumo. Llevaron hasta las últimas consecuencias la lógica lineal de la razón instrumental, aplicada a la producción solamente de bienes materiales y a la atención de necesidades ligadas a la exterioridad humana. Hay, en el proyecto postmoderno, una pobreza humanística y espiritual clamorosa. El todo-vale y la coexistencia de los antagonismos más fuertes, únicamente son posibles porque la realidad histórico social ya logró su consistencia y solidez, al punto de no sentirse amenazada por este tipo de actitud.

El posmodernismo supone un descompromiso total. Este es posible porque ya encuentra un mundo hecho y relativamente estabilizado. Tal descompromiso es incapaz de gestar ningún acto creativo y fundador, ni aunque sea para conservar el *statu quo*. El representa el auge del consumismo irresponsable y egoísta.

El pluralismo y la tolerancia-aceptación descomprometidos con cualquier verdad, válida para la humanidad, vuelven extremadamente pesadas la vida y la causa de dos tercios de la población mundial. Los empobrecidos del mundo tienen verdades en que creer, causas por las cuales luchar y sentido vital para compensar los sacrificios que comporta la búsqueda de una dignidad mínima de poder, por lo menos, comer una vez al día, de subsistir al hambre, de poder vivir con los hijos un poco mejor que los animales, de poder participar con la palabra y con la práctica en la sociedad de la cual son marginalizados y amenazados de exclusión.

No nos engañemos, la postmodernidad es el último y más refinado "travestimiento" del capitalismo y de su ideología consumista. Ella fabrica un pastel ideológico compuesto de los más diversos condimentos, de las tendencias vanguardistas de las artes y de la literatura, surtido con asociaciones, fantasías y teorías de las ciencias, que van desde la psicología de lo profundo a la astrofísica, de la biología molecular al esoterismo, resultando una cosmovisión política y estética que nadie precisa estar en contra porque no modifica el curso de la historia y porque la propia crítica está ya incorporada en la concepción del todo-vale postmoderno. Todo esto es hecho a condición de un inmenso olvido del trabajo, de las luchas y del sudor, de las búsquedas, de los equívocos y de los aciertos de siglos de empeño humano, especialmente de aquellos que casi siempre fueron caza y casi nunca cazadores en la aventura humana.

La modernidad proletaria-socialista, por medio de Marx, ya hizo las críticas básicas a la modernidad burguesa-capitalista. En este sentido Marx continúa, a pesar de todas las críticas, manteniendo su actualidad. El desenmascaró la irracionalidad y la deshumanización del modo de producción capitalista. Comulga con Hegel y con otros representantes de la modernidad, de la convicción de que, en principio, la razón prevalece en la historia, evidentemente a condición de que se superen las contradicciones básicas de la sociedad, sobre todo la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, de sobrepasar el antagonismo de clases, de obviar la separación de los productores de los medios de su producción. Los integrantes de la escuela de Frankfurt, en particular Jürgen Habermas, intentaron enriquecer las visiones de Marx. En lugar de la metáfora estructura-superestructura, introdujeron aquella de la arena, en la cual varias fuerzas se encuentran simultáneamente, interactúan entre sí y componen, juntas, el teatro histórico-social. Se desplazó el acento utópico del concepto trabajo hacia el concepto información/comunicación. En vez del paradigma producción, vigoriza el paradigma comunicación y la práctica comunicativa; en vez de la lógica lineal, la lógica dialógica.

Si la sociedad moderna se halla estructurada alrededor de la ideología individualista, entonces para superarla importa, en las palabras de Gramsci, elaborar una anti-ideología cultural, estructurada ahora alrededor de la tradición de solidaridad y la búsqueda de modalidades cada vez más incluyentes de justicia social y de formas de comunicación participativa que políticamente se concretan en la democracia social, participativa, de abajo hacia arriba, abierta a las diferencias y a la comunión de las subjetividades, que irán a constituir las fuerzas seminales de un nuevo orden y de un nuevo sentido social.

Concretamente no se puede mantener las más disparatadas racionalidades yuxtapuestas. Estamos condenados

a convivir en esta nave espacial Tierra. La convivencia debe ser estructurada de tal forma, en los niveles económico, político y cultural, que corresponda a ciertas exigencias colectivas de la humanidad y de la justicia entre los pasajeros en esta nave espacial. Los discursos no pueden ser tan disparatados e incomunicables que inviabilicen cualquier comunicación. Y esta comunicación indispensable pasa por instituciones colectivas que apuntan a la salvaguarda mínima de la humanidad entera. Solamente sobre la base de normas éticas reconocidas por todos es que se pueden crear instituciones de socialización humana que hagan viable la libertad concreta. En caso contrario, haremos explotar la nave común.

El pluralismo de las formas de racionalidad nos liberó, es verdad, de las viejas jerarquías y esquemas de dominación totalitarios a partir de un único tipo de ejercicio de la razón. Pero hizo surgir otro problema: ¿cómo se relacionan entre sí las diversas formas de racionalidad? Cada tipo de razón tiene su territorio de realización y de validez. Pero eso supone un campo común donde se instauran los distintos territorios. Finalmente, todos los territorios tienen eso de común: son humanos y sociales. Entonces deberá haber una razón que garantice el derecho de las varias razones territoriales, impidiendo que un territorio se haga transterritorial al invadir al otro, o que uno cualquiera sea inviabilizado por otros.

Cada territorio proyecta también su *ethos* territorial. Ese pluralismo puede traer ventajas, pero también muestra sus límites. Debe concurrir, a su manera, para un *ethos* de salvaguarda de la casa común. Quiere decir, cada territorio no puede reducirse a sus límites. Precisa elaborar su transterritorialidad en vista del campo común de existencia y coexistencia, sin el cual ningún territorio tiene su existencia garantizada. Un *ethos* de referencia común se hace inevitable. Ningún pluralismo postmoderno puede escapar, por ejemplo, de los siguientes imperativos: las personas no pueden ser usadas como medios, sino que deben ser respetadas como fines en sí mismos; las instituciones deben ser organizadas de tal forma que sean justas, vale decir que distributivamente sean benéficas para todos los concernidos. Una pluralidad que inviabilizase semejante comunicación, sería ciertamente inhumana y éticamente inaceptable.

Avanzamos más aún: las grandes cuestiones ya señaladas por E. Kant —¿qué es lo que podemos saber?, ¿qué es lo que debemos hacer y lo que podemos esperar?— estarán siempre en el orden del día en cualquier territorio o proyecto antropológico y social. Es una exigencia transcultural. Así, como respuesta a estas cuestiones axiales, habrá siempre lugar para la ciencia, la ética y la filosofía (y la religión).

A partir de estas indagaciones se construyen las grandes narrativas (visiones globalizadoras). En la perspectiva de la lingüística y de la búsqueda de los mitos, cada cultura elabora su narrativa básica que confiere sentido y plausibilidad a la historia humana. Se trata de una narración que explica el origen y la caminata de la humanidad, que muestra cómo el presente es fruto de un pasado y de las decisiones de los sujetos, y que asegura orientaciones de sentido que van más allá de la pura constatación de la muerte cierta. Tal narrativa es más que una información (en el sentido de la computadora), es más que una teoría (en el sentido de las ciencias), es más que una cosmovisión (en el sentido de la sociología y de la filosofía). Se trata de una narrativa que incluye todas estas dimensiones, pero que posee la estructura de un gran sueño, de una utopía global que confiere luz, ánimo, sentido, a la caminata personal y social de los humanos.

Como escribía uno de los críticos de la postmodernidad, N. Postman ("Wir informieren uns zu Tode o Wir amüsieren uns zu Tode", en *Die Zeit* No. 42, 1992, 62), contra el todo-vale de la postmodernidad:

> No todas las narrativas poseen el mismo valor. Las narrativas que más enriquecen la vida son aquellas que dan cuenta de la complejidad y de la ambigüedad de la historia, que abren un espacio mayor para la creatividad humana, que por la elegancia de su forma ganan transparencia, que desafían a la parte mejor de nuestra realidad; por todas partes en el mundo, las personas están empeñadas en la búsqueda y en la construcción de tales narrativas; si eso sucede hoy bajo las actuales condiciones de obsesión y de caos de las informaciones, no lo sabemos. Lo que sabemos es que tal diligencia representa un acto creativo cuyo éxito debe ser deseado de todo corazón.

La postmodernidad, por su relativismo total, por su descompromiso profesado, por su desinterés por una humanidad mejor y por una completa ausencia de solidaridad por el destino trágico de la mayoría de la humanidad y, finalmente, por su falta de horizonte utópico que abra la historia al futuro, no apunta a una superación de la modernidad. Por el contrario. Ratifica y glorifica su lado patológico. En este sentido, la postmodernidad continúa una expresión de la modernidad en su lado *demens* (que siempre viene junto al lado *sapiens*). La modernidad, desde su emergencia, mostró trazos destructivos. Están a la vista el imperialismo occidental; la historia de la violencia y de la opresión sobre pueblos, géneros y razas; la manipulación de la religión para conferir un aura de sacralidad a su proyecto; y la fascinación enferma por la violencia en las relaciones sociales y en el imaginario de los medios de comunicación (televisión, videos, *mass media*, etc.).

No obstante vislumbramos un lado positivo. El discurso de lo postmoderno y de la post-historia puede significar, involuntariamente, una esperanza para las víctimas de la modernidad, dentro de las cuales se cuentan América Latina y el Caribe hace ya 500 años. Esperanza de que no precisará haber más dominación, destrucción y exclusión de las alteridades y diferencias.

Entonces el discurso de la postmodernidad significaría, como lo enfatizó recientemente un analista, Kuno Füssel, la ocasión de reconocer el fracaso de un tipo de razón que, por el miedo al diferente, se obliga a destruirlo para autoafirmarse de manera imperialista, el lugar de una confesión del fracaso de una forma de política que siempre lleva a la exclusión de los otros, de los culturalmente diferentes, de los sexualmente distintos, de los religiosamente diversos. Ahora, tal confesión reclama una conversión del paradigma, exige una nueva actitud, fundadora de una nueva alianza que produzca vida para los humanos y para su entorno ecológico.

La postmodernidad liberó las subjetividades del encuadramiento forzado en instituciones totalitarias con sus éticas rígidas, como las religiones y las iglesias, partidos ideológicos totalizadores, filosofías globalizadoras. Para aquellos que poseen un centro personal, una cosmovisión abierta o una mística integradora que les asegura un horizonte de esperanza, la ética emerge, entonces, como dimensión de la autonomía personal, como decisión de responsabilidad ante los otros por aquello que es común y humano. Es una ética personal sin ser individualista, una ética del ser humano como ser relacionado en el mundo universo con los otros. La postmodernidad propicia el surgimiento de una dimensión que enlaza el yo con el nosotros, evitando el individualismo del orden capitalista y el colectivismo del orden real-socialista.

La espiritualidad y la ética fundamental, son, pues, convocadas hoy como matrices generadoras de un nuevo paradigma civilizatorio, de dimensiones planetarias, teniendo como sujeto colectivo, por primera vez en la historia, a la humanidad como un todo, humanidad unificada y solidaria por su origen, por su convivencia en este planeta azul y por su destino colectivo junto con el cosmos.

Bibliografía mínima

Lyotard, J. F., *La condición posmoderna*. Madrid, 1987.

Welsch. W., *Wege aus der Moderne. Schlüsselltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim, 1988.

Wellmer, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt, 1985.

Hysseb, A.-Scherpe, D. R., *Postmodeerne Zeichen eines kulturellen Wandels*. Hamburg, 1986.

Kemper, P. *"Postmoderne oder Der Kampf um die Zukunft. Kontroverse in Wissenschaft, Kunst un Gessellschaft"*. Frankfurt, 1988.

Füssel, K.-Sölle, D.-Steffensky, F., *Die Sowohl-als-auch-Falle*. Luzern, 1933.

Küng, H. "De la modernidad a la postmodernidad", en *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, 1991, págs. 17-41.

Anzenbacher, A., *Einführung in die Ethik*. Düsseldorf, 1992, págs. 197-200.

Barcellona, P. *Posmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid, 1992.

SEMINARIO DE INVESTIGADORES INVITADOS 1995

• El DEI ofrece un espacio de encuentro y discusión a todos los investigadores, con o sin experiencia académica, que se interesan en realizar análisis crítico de la realidad latinoamericana y caribeña y en intentar pensar prácticas alternativas.

• El seminario se extiende entre finales del mes de febrero y junio de 1995, y se realiza en las instalaciones del DEI, San José de Costa Rica.

• El DEI ofrece a los participantes beca completa durante su estadía en Costa Rica, y pasajes hasta por un total de US$ 1.200 (dólares)

• Son expositores durante el Seminario:

Elsa Tamez, Luis Rivera Pagán, Franz J. Hinkelammert, Pablo Richard y Helio Gallardo.

• Las solicitudes de beca pueden realizarse entre los meses de enero a octubre. La información más detallada sobre el Seminario debe solitarse a la Secretaría Ejecutiva del Programa:

Sra. Marú Salas
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 389-2070 Sabanilla, San José-Costa Rica
Tels: 253-0229 • 253-9124 Fax (506) 253-1541

Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina*

Helio Gallardo

1. Sobre la globalización

1. El tránsito hacia el final del siglo se inscribe en un despliegue que ha sido nominado como de "globalización" o "mundialización" del planeta. El ex-presidente G. Bush, tras la guerra contra el pueblo y el gobierno de Irak, agitó la imagen de un *Nuevo Orden Mundial* [1] como la situación a que aspira este proceso de globalización.

1.1. El proceso de globalización, entendido desde sus ángulos económico-cultural y geopolítico, puede ser caracterizado como *nortecéntrico* y *unipolar*.

1.2. La expresión 'nortecéntrico' señala el hecho de que el despliegue de la globalización es función de los *intereses de las economías centrales* [2], de su lógica y demandas internas. La globalización contiene así una imposición de las preferencias e intereses derivados de las exigencias de acumulación de las economías de los países centrales y *no contempla*, o contempla mediadamente, *las necesidades de la población mundial ni las de la reproducción del medio*. Dicho sumariamente, las necesidades de la población en cada país, y las del ambiente, tienden a hacerse irreversiblemente funciones de la lógica de un mercado capitalista mundial.

1.3. La expresión 'unipolar' indica la *nueva realidad geopolítica* existente después del derrumbe de las sociedades del socialismo histórico, esteeuropeas y soviética. Esta nueva realidad muestra a una única superpotencia, Estados Unidos de Norteamérica (EUA), que, interviniendo unilateralmente (Panamá, Cuba), o mediante alianzas (Irak, Somalia), determina y sanciona lo legítimo e ilegítimo en las relaciones internacionales e incluso en las prácticas internas de los Estados, instrumentalizando para ello organismos como las Naciones Unidas (Consejo de Seguridad) y la OEA, y acentuando el papel geopolítico de organismos financieros como el *Fondo Monetario Internacional* (FMI) y el *Banco Mundial* (BM) [3].

1.4. Los caracteres nortecéntrico y unipolar del proceso de globalización implican y promueven una *universalización*, bajo la forma de la *homogeneización*, de la *sensibilidad cultural específica de la producción y reproducción de las sociedades centrales*, o al menos de sus élites, en Occidente. El mundo se occidentaliza (y en esto juegan un papel significativo los medios masivos de información)

---

* Presentación en la 4a Consulta de Asociaciones Cristianas de Jóvenes de los países en desarrollo, La Habana, Cuba, marzo 1994. El texto inicial ha sido modificado en función de la discusión efectuada allí.

[1] La expresión empleada por el ex-presidente Bush fue Nuevo Orden Mundial. En este análisis, sin embargo, distinguimos entre "Nuevo Orden Internacional", que vincula a economías y Estados de potencia asimétrica mediante relaciones que, inevitablemente, incluyen la coacción y la hegemonía, y "Nuevo Orden Mundial" cuyo eje de referencia es la satisfacción de las necesidades humanas de todos y de cada uno y la reproducción sin ruptura de la Naturaleza. El concepto detrás del discurso del presidente norteamericano es lo que aquí caracterizamos como "Nuevo Orden Internacional". El nombre *Nuevo Orden Económico Internacional* (NOEI) está ligado a los esfuerzos de las economías y naciones empobrecidas por corregir la estructura y organización del intercambio mundial. Consiguió institucionalizarse en las *Conferencias sobre Comercio y Desarrollo* (UNCTAD, órgano permanente de la Asamblea de las Naciones Unidas) y en la declaratoria, en 1974, por parte de la ONU, de la necesidad de buscar este nuevo orden y, en menor medida, en el diálogo Norte-Sur.

[2] Básicamente, Alemania Federal, Canadá, Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña, Italia y Japón. Entre ellas, y entre los bloques que han configurado (Comunidad Europea, Tratado de Libre Comercio de América del Norte, Bloque Asiático en torno a Japón y que se amplía a Australia y Nueva Zelandia), existen diferencias y conflictos y la amenaza de guerras comerciales, pero su articulación es básicamente constructiva, o sea de apoyo mutuo ante los asuntos estratégicos. En este trabajo, por consiguiente, no analizamos sus divergencias.

[3] El director del Instituto Estratégico de la Universidad de Harvard, Samuel Huntington, en su *¿Choque de civilizaciones?* condensa: "Occidente está utilizando efectivamente las instituciones internacionales, su potencia militar y sus recursos económicos para gobernar el mundo de manera que se mantenga el dominio occidental, se protegan los valores occidentales y se fomenten sus valores políticos y económicos" (*The Clash of civilizations?*, pág. 40). Aunque Huntington indica que esta es una apreciación actual no-occidental del mundo, agrega: "Esta perspectiva contiene una importante parte de la verdad" *(ibid.)*.

en los términos simbólicos y procedimientos imaginarios que benefician a la dominación económica, política y geopolítica de las élites de los países centrales. Se propicia una sensibilidad de "mercado total" (todo debe tener precio y el mercado es el instrumento óptimo único de toda economía) y un sentido común desde el que se desprenden y alcanzan resonancia ideologías como el neoliberalismo y el neoconservadurismo y tópicos como los del "final de la historia" y la "postmodernidad" [4].

1.4.1. Desde el punto de vista de la lógica económica en curso, la globalización es una necesidad cuando las sobreganancias capitalistas provienen, más que de los productos mismos, de la capacidad para colocar mundialmente esos productos con la mayor eficacia (gestión). A una producción 'para el mundo', corresponde un *esfuerzo de control* (administración, gestión) *mundial*, es decir particularizadamente maximizado y global. Desde un énfasis en el carácter del proceso de trabajo (explotación de la fuerza de trabajo), se transita a un énfasis en el *carácter de la administración del proceso de trabajo* y de la circulación de mercancías.

1.5. La globalización del mundo designa un único movimiento, pero altamente diferenciado y conflictivo. Un *proceso de concentración de poder en las economías y Estados centrales y un proceso de desagregación e impotencia en las sociedades de su periferia*, conocidas también como países pobres [5] o Sur (Tercer y Cuarto Mundo). En cifras, y según el *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo* (PNUD), el mundo se polariza en dos grandes bloques, uno que contiene al 20% de la población, que controla y percibe el 83% de la riqueza internacional, y un 60% que sobrevive con el 7% del ingreso [6]. La brecha entre el 20% pudiente y el 20% pauperizado de la población era en la década del sesenta de 30 a 1. Hoy es de 60 a 1. Si se considera las diferencias sociales internas llega a 150 a 1 [7]. Y la distancia remite no sólo a la distribución del ingreso, sino a la concentración de conocimientos. La globalización implica, pues, una tendencia a la exclusión y mediatización de las sociedades y gentes empobrecidas que constituyen la mayor parte de la población. Asimismo, implica una valoración tecnocrática sobre el daño ambiental causado por el modelo de crecimiento.

1.6. La distribución brutalmente desigual de riqueza y poder que hoy impera en el mundo es acentuada por el proceso de globalización en cuanto éste potencia la lógica de acumulación mundial de capital. Se generan así *problemas mundiales* —ya que afectan a todos— de cuya resolución quedan excluidos las sociedades (Estados) y gentes pobres, sin poder, del mundo. El principal de estos problemas es el configurado por la articulación y refuerzo destructivos entre modelo económico, deterioro ambiental e inadecuada relación entre concentraciones demográficas (población) y medios de vida. En este verdadero "Triángulo de las Bermudas", puede desaparecer la humanidad en el próximo siglo.

1.7. Debe recordarse que el modelo económico de los países centrales *no es universalizable igualitariamente* por razones económicas y ambientales: el planeta no soportaría un gasto energético como el que se deriva del 'modo norteamericano de existencia' *(american way of life)*. La globalización supone, pues, la coexistencia conflictiva de la concentración y la desagregación, la opulencia y el derroche y la pauperización, la potencia y la impotencia. Un mundo en el que todos puedan vivir y en que el ambiente sea respetado como condición elemental de la existencia humana es incompatible con el proceso de globalización actualmente en curso.

2. Las tendencias descritas a la configuración de un único mundo polarizado entre opulentos/integrados y pauperizados/fragmentados/excluidos, se refuerzan y se acentuarán en el más próximo futuro cuando el impacto de las *tecnologías de punta* (biotecnología, ingeniería genética, robotización, informática, nuevos conductores, reemplazos energéticos) se haga sentir masivamente en el mercado. Actualmente ya se percibe el efecto del desplazamiento de la producción capitalista desde un uso extensivo/intensivo de la fuerza de trabajo, recursos naturales y capital, hacia el uso efectivamente intensivo del conocimiento humano ligado a la maximización de los sistemas de producción (administración, gestión).

2.1. Efectos del nuevo carácter de la producción capitalista son, en las economías centrales, el aumento del desempleo y el crecimiento del sector de servicios. En las sociedades pauperizadas, la presión por tornarlas en *puntos*

---

[4] Estas son las que han conseguido más promoción en América Latina. Menos publicitadas han sido la imagen de la "comucopia permisiva" (Brzezinski) en la cual los países opulentos ofrecen a los países pobres el desenfreno de las fantasías individualistas, provocándolos y marginándolos al mismo tiempo, la del "capitalismo de Casino" (Dahrendorf) que designa una sensibilidad capitalista especulativa que se afana en gastar lo que todavía no ha ganado (sacrificio del presente por el futuro), y la "desviación individualista" de la ética de la autenticidad (Taylor). Todas ellas coinciden en la ausencia de legitimidad de las sociedades "de punta" de finales de siglo y en su consiguiente incapacidad de liderazgo. Más recientemente, S. Huntington, ha elaborado su "The West versus the Rest" (Occidente contra los demás) o Guerra entre Civilizaciones, conflictividad en la que destaca el probable enfrentamiento contra la conexión militar confuciano-islámica (China-Oriente Medio), a la que describe como "pacto de apoyo mutuo entre renegados, mantenido por los proliferadores y sus partidarios" (*op. cit.*, pág. 47).

[5] Se trata, en realidad, no de sociedades pobres, sino empobrecidas. "Pobre" es siempre *ausencia de poder*. En el nivelmás elemental, una sociedad opulenta, como EUA, puede ser fuerte, tecnológica y militarmente, por ejemplo, pero carecer de podermás allá de su capacidad para emplear la violencia, o amenazar con su empleo, contra otros. En un diferente nivel de análisis, una sociedad opulenta puede ser potente por su capacidad para desplazar e invisibilizar toda espiritualidad alternativa, pero, en el mismo movimiento, esto la torna internamente frágil y, en el límite, vacía (ausencia de plenitud).

[6] Las proyecciones demográficas hacia el 2050 señalan que los países industrializados incluirán para entonces poco más del 12% de la población mundial y las sociedades empobrecidas el 87%.

[7] PNUD: *Desarrollo humano: 16 preguntas y respuestas. Informe 1992*. En el interior de las sociedades empobrecidas, la distribución del ingreso es, asimismo, brutalmente desigual: en Bangladesh, por ejemplo, con 117 millones de habitantes y un ingreso per cápita de 180 dólares, el 70% de la población recibe 74 dólares, y el 15% de la población más pudiente, 370 dólares (Banco Mundial). En Brasil, con un ingreso de 2.540 dólares per cápita, más del 50% de la población capta 560 dólares y un 15%, 12.000 (Fuentes: *Banco Mundial* y *Guía del Tercer Mundo*).

de inversión privilegiada (mediante la inserción de tecnologías universalizables) y en *privatizadas economías de exportación* que maximizan sus ventajas comparativas en los términos de un mercado mundial. Estos movimientos implican la *destrucción de las economías históricas* de las sociedades empobrecidas, la *acentuación de su reactividad* (dependencia), el *desempleo* y la configuración de un nuevo tipo de pobres: los *excluidos del mercado* [8]. Igualmente, la *aceleración del deterioro ambiental.*

2.2. La dinámica del nuevo modelo económico mundial tiende a hacer de las sociedades empobrecidas (Sur), que no están en control de las tecnologías de punta, espacios de inversión privilegiada, lugares 'naturales' (o turísticos) interesantes pero socio-históricamente prescindibles, ámbitos proveedores, en el corto y mediano plazo, de energéticos y otros recursos naturales, basureros para los desechos tóxicos, o reservas ambientales [9]. Sus migraciones, conflictos y segregaciones internos son valorados por las sociedades centrales como *amenazas para la estabilidad mundial* y propician cada vez más un injerencismo uni o multilateral [10].

2.3. El nuevo modelo se presenta a sí mismo, además, como el de una *sociedad sin alternativa.* Influye situacionalmente en esta ideologización, el derrumbe de las sociedades del socialismo histórico a que hemos hecho referencia. La sociedad sin alternativa (o del final de la Historia) se autoidentifica, también, como una *sociedad democrática y que potencia los derechos humanos.* La democratización y el respeto por los derechos humanos —universalizados, al igual que las tecnologías, mediante su deshistorización y naturalización— se transforman de esta forma en instrumentos para intervenir en los asuntos internos de sociedades a las que se considera hostiles o focos de desequilibrio para el nuevo orden internacional. El narcotráfico, las migraciones no deseadas, las prácticas económicas y políticas alternativas o simplemente distintas, los "fundamentalismos" étnicos, religiosos o nacionales, e incluso los imaginarios alternativos, son denunciados y aislados ideológicamente y geopolíticamente reprimidos. *La imposibilidad de alternativas se prueba por la capacidad del sistema de dominación para destruirlas o cooptarlas allí donde ellas puedan presentarse* (socialismo, feminismo, ambientalismo, economía solidaria, resistencia generacional, crítica antiidolátrica, reivindicaciones étnicas, movimientos campesinos, etc.).

2.4. Las ideologías del *mercado total* vehiculizadas por el proceso —neoliberalismo, neoconservadurismo, algunas formas del postmodernismo [11]— se inscriben en una *matriz de insolidaridad humana* [12] derivada de la constatación ideológica de que de la eficiencia del mercado no se desprende ninguna ética y que la ética misma puede resultar innecesaria o inevitablemente mediada y juzgada por el mercado. En el límite, se dibuja una *moral del Amo* vivida como la práctica unilateral del poder contra los otros y contra la Naturaleza. Se trata de la puesta en práctica de la ausencia de todo espíritu y espiritualidad desplazados por la fetichización del poder-dinero y del poder-tecnología. Desde esta sensibilidad, la responsabilidad por su victimización —no asumida como tal— recae sobre los pueblos excluidos y sobre los pobres.

2.4.1. Desde luego, en la coyuntura se expresan, asimismo, otras formas de solidaridad, desde los vínculos empáticos o desesperados que permiten la sobrevivencia, entre los más pobres, hasta los programas focalizados de ayuda que impulsan los gobiernos, hoy con apoyo internacional *(Banco Mundial),* para paliar los efectos devastadores del modelo económico y evitar los estallidos sociales desequilibradores. Más recientemente, se despliegan políticas restrictivas de 'inversión en recursos humanos', en educación básica, por ejemplo, para potenciar y extender la competitividad de los mercados. En todos los casos, estas formas de 'solidaridad' ni siquiera implican reformas al sistema, sino sólo su sanción y reforzamiento.

2.5. El proceso de globalización es portador, entonces, de una *sensibilidad que es ciega respecto del carácter destructivo y autodestructivo de sus prácticas.* Las sociedades centrales, que valoran su particularidad como universalidad necesaria, resultan, más que sociedades "ricas", sociedades estructural y situacionalmente destructivas, derrochadoras y desesperanzadas y sin conciencia respecto de su destructividad y autodestructividad, a las que valoran como "progreso" y "civilización" al mismo tiempo que reclaman para sus prácticas los valores de la Verdad, el Bien y la Belleza [13]. Esta sensibilidad, que está destruyendo a los seres humanos y al planeta, constituye la matriz de todos los problemas mundiales.

---

[8] Las reivindicaciones de los campesinos indígenas de Chiapas (México, 1994) condensan dramáticamente este punto. Inician su sublevación en el mismo momento en que entra en vigencia el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. En su valoración, ellos no están capacitados para ingresar a este comercio, ni como productores ni como consumidores. El Tratado los excluye y los condena a morir. En estas condiciones, prefieren morir luchando.

[9] No se las considera, por consiguiente, ni como naciones ni como culturas o subculturas, ni como conglomerados de seres humanos con necesidades.

[10] En América Latina, por ejemplo, se bloquea y reprime la emigración haitiana y se militariza e internacionaliza la represión contra los grandes carteles del narcotráfico.

[11] J. F. Lyotard describe esta tendencia como la que asume el fracaso del proyecto moderno que buscaba el progreso general de la humanidad. Ahora resulta legítimo despreocuparse de esta emancipación y concentrarse en desafíos particularizados y propios. La humanidad se divide así en una parte que se enfrenta al desafío de la complejidad y en otra, mayoritaria y bárbara, que se ocupa de su supervivencia (Lyotard: *La posmodernidad explicada a los niños*, pág. 92). En América Latina, M. Hopenhayn retoma esta imagen y la aplica a una sociedad escindida en internacionalmente integrados y nacionalmente excluidos. Para estos últimos, "... la inseguridad de la existencia es cosa de todos los días: inseguridad física en las grandes ciudades (...), inseguridad en el empleo, inseguridad respecto de los ingresos y de la mentada-pero-frustrada movilidad social. Todos estos factores conllevan una cotidianidad donde la vida se torna cosa frágil" (Openhayn: *El día después de la muerte de una revolución*, págs. 38-39). Entre estos tipos de seres humanos no existe ningún vínculo, ninguna solidaridad. Cada cual debe preocuparse (y gozar) o de su precariedad o de su provisoriedad. Todo vale igual si uno se siente bien.

[12] G. Hayeck describe la solidaridad entre seres humanos como un atavismo tribal (Hayeck: *La fatal arrogancia*, pág. 49).

[13] Huntington, por ejemplo, declara exclusivamente occidentales los derechos humanos, el imperio de la ley, la democracia, la separación entre la Iglesia y el Estado, la igualdad y la libertad (*op. cit.*, pág. 40).

2. La globalización vista desde las sociedades latinoamericanas

1. La *globalización inducida* que sufren las sociedades latinoamericanas es valorada políticamente como el "agotamiento de un modelo" (el desarrollista, de sustitución de importaciones y con fuerte protagonismo del Estado), y su reemplazo necesario por un "nuevo modelo" (de economías competitivas de exportación, fundadas en la *potenciación unilateral de la lógica del capital en la sociedad civil*).

1.1. Se trata de una globalización *inducida* porque las sociedades y gobiernos latinoamericanos no están en control de los procesos de reconstitución social. El mecanismo de la deuda externa [14] ha facilitado la transnacionalización de las decisiones políticas en las sociedades latinoamericanas, transnacionalización que sanciona los procesos de desnacionalización y reactividad de sus economías y acentúa las tendencias a la alienación y desarraigo culturales.

1.2. Sin embargo, el más efectivo nexo que articula a las sociedades latinoamericanas con la lógica de los países centrales es que sus poblaciones, mayoritariamente, anhelan ser como los países que estiman "ricos". Influyen aquí corrientes ideológicas como el *desarrollismo*, vigente en América Latina desde la década del 50, el discurso de las élites políticas y la promoción que del modo occidental de existencia se realiza inercialmente en la educación formal y agresivamente en los medios masivos y comerciales de comunicación. Un cristianismo ortodoxo, espiritualizado e idolátrico, estrechamente eclesial y ritualista, bloquea o inhibe muchas de las formas de despliegue y crecimiento de una espiritualidad popular [15] efectiva.

1.2.1. Distingo entre 'modo occidental de existencia', como forma de autodestrucción, y 'modo de vida'. Un *modo de vida* se relaciona positivamente con las necesidades humanas y de reproducción del ambiente. La forma occidental de existencia —centrada en el incesante crecimiento de las fuerzas productivas mediante tecnologías fragmentarias y universalizables e inscritas en el marco de la acumulación de capital— no constituye, estrictamente, un modo de vida. La distinción prolonga y afina la oposición entre un *Nuevo Orden Internacional* (que liga a economías y Estados) y un *Nuevo Orden Mundial* (definido por las necesidades de los seres humanos y del medio).

1.3. La globalización inducida puede ser aceptada y asumida, entonces, como un instrumento actual e inevitable de la modernización y el desarrollo. Para algunos sectores, los sacrificios de hoy parecen soportables e incluso deseables en relación con un futuro de plenitud: *llegar a ser miembros del Primer Mundo* [16]. Para otros, enfrentados a las tareas de la sobrevivencia diaria, no existe alternativa y ni siquiera hay tiempo para imaginarla. Para la mayoría, la cotidianidad de la exclusión y el sufrimiento tienden a tornarse "naturales". Se trata de la *muerte de la esperanza*, fragilizada por las ideologías tecnocráticas, perseguida por la práctica del mercado total, sacudida por la impunidad de los poderosos y deshecha por la acelerada corrupción de los ámbitos sociales de lo ético y lo político. Las mayorías sociales, enfrentadas horizontalmente entre sí como *minorías fragmentarias* por las exigencias de la competitividad, la eficiencia y la productividad para un mercado que tiende constantemente a excluirlas, cultivan también la insolidaridad, los ensimismamientos corporativos, las ideologías del rechazo y la indiferencia, el refugio en las iglesias espiritualizadas [17], y el entontecimiento de la televisión o de los espectáculos y de la publicidad, hechos a la medida para distraer el dolor social.

1.4. En estas condiciones de fragmentación material y espiritual de la sociedad civil —en la que se potencia unilateralmente la lógica del capital—, las democratizaciones ligadas a la más reciente fase de los procesos de globalización, no pueden ser sino *democracias restringidas*, —democracias de Baja Intensidad las denomina X. Gorostiaga—, condenadas al rito electoral en que se elige un-siempre-más-de-lo-mismo y en el que *juzgar sobre el carácter del poder* queda permanente fuera del alcance, y a veces hasta de la voluntad, de quienes sólo formalmente son ciudadanos. Se trata de democracias fundadas en la fragmentación, exclusión y recelo, e interlocutoras, por ello, de la demagogia, el personalismo, el militarismo y la corrupción delincuencial.

1.5. La degradación (corrupción) de los ámbitos ético y político y de los Gobiernos —presionados por la transnacionalización de las decisiones, el menor peso de las economías regionales en el comercio mundial, su reactividad y dependencia y la ausencia de respaldo popular efectivo— es traducida/suavizada por las élites dominantes como *realismo político*: acabamiento de todas las ideologías y apertura a un pragmatismo particularizado que resuelve tecnocráticamente las dificultades y desafíos uno a uno, según van apareciendo. Quienes intentan reivindicar los valores de una solidaridad efectiva son estigmatizados como 'populistas', 'utopistas', 'mesiánicos' o 'tribales'.

---

[14] En cifras absolutas, América Latina posee las economías más endeudadas del mundo: Brasil, 115 mil millones de dólares; México, 100 mil millones, Argentina, 59 mil millones. Sin embargo, cuando se considera la relación entre Producto Nacional Bruto y deuda, los países más afectados son principalmente africanos: Mozambique, Guinea-Bissau, Somalia, Congo, Costa de Marfil. Un país sudamericano ostenta aquí todavía el liderato: Guyana, cuya deuda equivale al 793% de su producto interno. Para Brasil es del 22,8%, México 42,1% y Argentina 61,7%. (*Banco Mundial*).

[15] La expresión "espiritualidad popular" hace referencia a la fuerza y sabiduría que anima a quienes, privados sistemáticamente de su condición de sujetos por las instituciones sociales, se ponen en marcha para transformar esas instituciones.

[16] En el imaginario neoliberal, las sociedades latinoamericanas llegarán al Primer Mundo si se entregan a esa voluntad: "América Latina es su propio agente de acción, será responsable de sus éxitos y fracasos. Tampoco los elementos determinantes tecnológicos, políticos o culturales pueden impedirle ser próspera si así lo desea" (Levine, *op. cit.*, pág. 65). Vargas Llosa considera a este deseo intenso propio de una "revolución cultural" (*ídem*, págs. 33-34). Durante esta fase, Chile, el "jaguar" del Cono Sur, sería el país que mejor expresa esta intensidad.

[17] Que niegan la unidad de cuerpo y alma y descorporeizan y deshistorizan la existencia humana apelando a un más allá enteramente fuera y ausente de la historia.

Quienes se pronuncian sobre el carácter de la sociedad son descalificados como 'románticos' [18] o antiguallas "nostálgicas del pasado". Lo popular, excepto como amenaza o folklore, y con él lo contestatario, es eliminado de la sensibilidad política y cultural.

1.6. La crisis política y ética conlleva la puesta en cuestión (y muchas veces el acabamiento) de las ideologías y partidos que dominaron la escena de la política latinoamericana después de la Segunda Guerra Mundial. La política se transforma en una *forma del mundo del espectáculo*, dominada por figuras cuidadosamente diseñadas por la publicidad y el mercadeo [19]. El ámbito de lo político cada vez más deviene un *espacio conflictivo de transacción de privilegios derivados de la administración de núcleos de poder*. La práctica política puede llegar a identificarse con la rapiña como lo muestran abiertamente las situaciones de Brasil (Collor de Melo), Venezuela (Pérez), Haití (Ejército), Guatemala (Serrano Elías) y México (PRI).

1.7. En sociedades tan intensamente desgarradas no puede extrañar la tendencia a la anomia y al "sálvese quien pueda". En el límite, las sociedades latinoamericanas dibujan en su horizonte la posibilidad de ser *sociedades no viables*, es decir en las que una existencia humana resulta imposible. Brasil, con sus 63 millones de pobres [20] y Colombia, despedazada por la represión, el narcotráfico, los sicarios, la delincuencia y los grupos paramilitares, pueden ilustrar esta situación. Una sociedad no viable, por supuesto, pone de manifiesto una condensación de desgarramientos y tensiones globales e internacionales nacionalmente particularizados.

1.8. Una imagen quizás permita sintetizar este apartado. En la década del sesenta, la imagen del *pobre* en América Latina era la de un "marginal". 'Estar al margen' significaba quedar en el límite exterior inmediato de los procesos expansivos de modernización e industrialización, pero también que, tarde o temprano, se sería integrado a ellos, por ellos, es decir se sería integrado a la nación. El "marginal" era leído positivamente desde procesos de integración. En las décadas del ochenta y noventa, el pobre es un "excluido", un expulsado del mercado y de su lógica. En el límite, un "desechable" (Colombia), alguien de quien la sociedad puede prescindir porque resulta inútil y hostil. La transformación del marginal en excluido y 'desechable' implica no sólo una variación en el modelo económico, sino una *transformación y degradación éticas*: la explícita aceptación de las muertes sociales necesarias para sobrevivir uno e incluso la complicidad en la ejecución de esas muertes (cacería de pobres, de niños de la calle, etc.). La figura del "desechable", es decir del *pobre que debe ser asesinado para que uno viva*, y que se extiende a todas las sociedades latinoamericanas, condensa la sensibilidad que amenaza con dominar en ellas bajo las condiciones de la globalización.

2. La globalización inducida que se impone en las sociedades latinoamericanas ha desplegado, para legitimarse, básicamente dos discursos. Ambos tienen como referente la *inevitabilidad de una nueva inserción de estas sociedades en el mercado mundial*. En uno, la nueva inserción se liga a un crecimiento económico que terminará por beneficiar a todos. El crecimiento se logra mediante ajustes estructurales [21] que permiten a las sociedades empobrecidas alcanzar estabilidad macroeconómica primero y, después, utilizar de modo más eficiente sus factores productivos hasta alcanzar la fase de recuperación de la inversión que caracteriza el crecimiento a largo plazo. Es el discurso del *Banco Mundial* y del *Fondo Monetario Internacional*. La primera fase se centra en la búsqueda de un superávit fiscal mediante reformas impositivas y un menor gasto. La inversión pública aceptable es aquella que complementa la inversión privada. Deben reducirse los subsidios a la población mediante precios reales de los servicios públicos y de los sistemas de salud, seguridad y educación. La tendencia es aquí hacia la privatización o al menos competitividad mercantil de estos servicios. El ajuste fiscal, para ser duradero, debe despojar de sus "privilegios" a los grupos de presión configurados en las fases económico-sociales precedentes (modelo "agotado"). Puede subsidiarse focalizadamente a los sectores más pobres de la población para evitar estallidos sociales e incluso, hoy, promoverse políticas de inversión en "capital humano" (educación, salud) siguiendo siempre las reglas del mercado. El ajuste fiscal tendrá como meta reducir o liquidar la inflación, bajar el endeudamiento interno, elevar el nivel de ahorro y orientar la inversión hacia las actividades de mayor productividad social. En la segunda fase, se liberalizan el comercio y los mercados financieros, se potencia la competitividad mediante la apertura al exterior, la flexibilización de la reglamentación laboral y la reducción de las trabas administrativas a la producción. Básicamente, se busca el dominio de las reglas del mercado de modo que

---

[18] Vargas Llosa le da a esta descalificación un sentido positivo: las utopías pueden pervivir en la existencia individual, en el arte, en la literatura y hasta en los deportes, pero no en la historia: "No creo que la utopía vaya a desaparecer (...). Si los hombres la buscan en las novelas, en el teatro, en el sueño, no hay ningún problema. O en actitividades como los deportes, la religión...; pero todo disociado de lo que es la historia, porque allí sí que la utopía significa inevitablemente violencia, destrucción,, genocidio, represión, tortura" (Entrevista en *América Latina. Marca registrada*, S. Marras, editor, pág. 115). Por "historia" Vargas Llosa entiende, obviamente, las instituciones que constituyen la sociedad y que permiten su reproducción, es decir lo político.

[19] Tiende a consumarse, así, una tendencia inherente al juego electoral: los partidos cultivan un rostro electoral, orientado a la caza de sufragios, y abandonan sus raíces e interlocuciones sociales; dejan de ser condensadores y educadores sociales. Los electores latinoamericanos de hoy suelen mostrar o una fijación con el pasado (eligiendo a hijos de políticos antiguos o a éstos mismos cuando no han fallecido) o un deseo de novedad absoluta (figuras de la televisión o políticos hechos por la televisión). El "político de partido" ha pasado a ser una especie extinta.

[20] Corresponde al 36% de la población. Según los mismos indicadores, México tiene 30 millones de pobres, un 17,1% de su población. Las proyecciones más optimistas (*Celade*) calculan 300 millones de pobres en América Latina para el año 2000, el 56% de la población total (Cf. PNUD: *Magnitud y evolución de la pobreza en América Latina*). Las principales concentraciones de pobreza se encuentran en Asia meridional y en Africa al Sur de Sáhara (Banco Mundial).

[21] Al menos en Costa Rica, estos ajustes han incrementado el déficit del comercio exterior, acelerado la producción de pobres y reorientado el intervencionismo estatal, resultados muy distantes de lo que el discurso neoliberal dice deben obtenerse. En su vertiente positiva, han rigorizado el manejo de la política fiscal y monetaria y han puesto en evidencia que el Estado no debe competir en la producción de bienes comunes (Cf. O. Solís: *Lecciones de una década*).

faciliten, asimismo, el uso más eficiente y equitativo de los recursos del sector público. En la última fase, alcanzada según este discurso por Chile y México, el clima es propicio para la inversión, sube la rentabilidad de la inversión pública —que complementa a la privada—, y no existe la tentación de la fuga de capitales. La seguridad para la inversión asegura un crecimiento sostenido.

El segundo discurso, más reciente [22] y de menor incidencia práctica, es el de la *Comisión Económica para América Latina y el Caribe* (CEPAL) de la ONU. A diferencia del anterior, que hace del crecimiento una responsabilidad exclusiva de los ajustes internos (apertura, liberalización), el discurso de la CEPAL toma en consideración *factores internacionales como condicionantes del desempeño interno*, en especial el grado de apertura del comercio internacional, el manejo del endeudamiento y de los flujos financieros, y la posibilidad de las sociedades latinoamericanas para acceder a tecnologías y conocimientos que faciliten una transformación productiva que se orienta por la competitividad inherente al mercado mundial. Señala, asimismo, la necesidad de una mayor concertación intrarregional para favorecer las negociaciones ante terceros. *La CEPAL aspira a una cooperación económica internacional.* Internamente, este discurso hace énfasis en la incorporación sistemática del progreso técnico al proceso productivo, en el carácter sistémico (no meramente de unidades empresariales) de la competitividad, en la integralidad de la transformación con eje en la industrialización, en la necesidad de conservar el medio ambiente físico y en las medidas redistributivas (equidad), especialmente en las fases de transición: servicios técnicos, financieros y de comercialización y programas masivos de capacitación para microempresarios, trabajadores por cuenta propia y campesinos; levantamiento de los impedimentos a la configuración de microempresas; adecuación de los servicios sociales a las necesidades de los sectores más pobres; fomento de la organización para contribuir a la ayuda y una adecuada representación ante el Estado de los intereses de los más desfavorecidos, y aprovechamiento de la potencialidad redistributiva de la política fiscal. Institucionalmente, la transformación productiva deberá darse en un contexto democrático, pluralista y participativo en el que la legitimación de los cambios, de las responsabilidades y de los costos, se busca mediante una concertación estratégica [23]. La meta de esta transformación es el *desarrollo capitalista para todos* [24].

3. Sobre la alternativa

1. Las formas actuales de la globalización no pueden operar sin extender y profundizar el *dolor social* y sin generar *problemas mundiales*. La sociedad capitalista existe y se reproduce mediante estructuras y situaciones de enajenación (fuerza de trabajo), exclusión de contingentes humanos (pobres, víctimas) y de la Naturaleza, de destrucción y derroche (de los bienes que produce y del ambiente), patriarcales (discriminación de las mujeres y de lo femenino), adultocéntricas (contra los jóvenes y lo juvenil), idolátricas (desplaza la espiritualidad y la sustituye por ídolos), racistas (crea "razas" inferiores) y etnocéntricas (determina culturas "atrasadas") [25]. En el mismo movimiento, esta sociedad es *abstractamente universalizante* (homogeneizante) y *fragmentadora*, y configura *identidades falsas* que impiden la constitución de sujetos humanos efectivos.

1.1. La expresión 'extensión y profundización del dolor social' hace referencia a que la lógica del capital opera produciendo, reproduciendo y potenciando las situaciones de discriminación y opresión particularizadas a que hemos hecho referencia, tanto en lo que se valora como "sociedades ricas" y grupos opulentos como entre los pauperizados. La imagen: *el capitalismo no puede funcionar sino extendiendo universalmente el dolor social*, pone de manifiesto esta situación. Al interior de la lógica del capital no existe resolución positiva para estos desgarramientos y conflictividades.

1.1.1. La formulación "sociedades ricas" para designar a las economías centrales como EUA, Francia, Japón o Alemania, es inadecuada. Se trata, en realidad, de sociedades opulentas-poderosas y, a la vez *derrochadoras*, *destructivas*, *desesperanzadas* y *ciegas* respecto de su destructividad y autodestructividad. Son sociedades construidas por sus élites como profunda y dramáticamente carenciales y sobrerrepresivas. Lo contrario de "pobre" —porque sí existen sociedades y grupos humanos pobres/empobrecidos— es *pleno*, no opulento o rico. 'Plena' es una sociedad que tiende a que todos se constituyan como *sujetos humanos efectivos* y que prolonga, mediante sus instituciones y la acción de estos sujetos, esta aspiración y búsqueda en el más largo plazo. Las sociedades y grupos hoy pobres y empobrecidos deben aspirar no a ser opulentos o ricos, sino a la plenitud. Las sociedades centrales, profundamente carenciales y destructivas, deben convertirse —es decir, sus seres humanos deben convertirlas— en sociedades que aspiran a ser plenas.

1.2. Al extender universalmente el dolor social, el capitalismo configura *problemas mundiales*. Estos lo son, en primer término, porque tienden objetivamente a afectar a toda la población humana. Ya hemos señalado que la articulación entre un modelo económico depredador centrado unilateralmente en los valores de cambio y la aplicación de tecnologías fragmentarias, la destrucción ambiental y las explosivas y empobrecidas concentraciones demográficas, constituye un desafío que de no ser resuelto

[22] Se sistematizó en 1990 con la publicación en Santiago de Chile del documento: *América Latina: transformación productiva con equidad.*

[23] CEPAL llama "concertación estratégica" a un conjunto de acuerdos explícitos e implícitos de largo alcance entre el Estado y los principales actores políticos y sociales acerca de los fines, procedimientos y secuencia de la transformación productiva con equidad.

[24] Para un análisis y discusión de estos discursos puede verse ALOP: *América Latina: opciones estratégicas de desarrollo.*

[25] No debe entenderse que el capitalismo origina todas estas situaciones o es su causa. Lo que indicamos es que las hace factores de su estructura y que su lógica se beneficia de estas expoliaciones y discriminaciones.

constructivamente llevará al colapso a la especie humana en el próximo siglo. Pero *un problema se constituye como efectivamente mundial cuando se lo siente o experimenta subjetivamente como tal.* Un problema es efectivamente mundial cuando desafía y afecta, para su análisis y resolución, a una *espiritualidad de vida*, también mundial, acerca de él.

1.2.1. Una espiritualidad de vida es una *sensibilidad radical* [26]. Enfrenta a las espiritualizaciones (desencarnación, desocialización, deshistorización, reducción, abstracción, trastrocación) religiosas y falsamente secularizadas de la existencia que desplazan y subvierten la raíz de la vida y su horizonte mediante fetiches. *La construcción y expresión de una espiritualidad de vida es condición de toda alternativa.*

1.2.2. Lo alternativo no es la moderación de la lógica del capital y del modo capitalista de existencia, sino su transformación mediante las instituciones de una lógica de la vida.

1.3. Visto en sus términos más básicos, lo alternativo supone ser capaz de materializar *experiencias de contraste* (vivir la tensión entre el dolor sufrido y la posibilidad o sueño de liberación y plenitud) y en *asumir el carácter político de esta tensión.* Existe una relación directa entre la capacidad para asumir políticamente experiencias de contraste y la configuración y expresión de una espiritualidad de vida.

1.3.1. Lo alternativo consiste en ponerse en condiciones de construir (fundar, proyectar) el *carácter político* del dolor social.

1.4. La sociedad capitalista alcanza 'éxito', entonces, al expandir el dolor social y fragmentarlo, impidiendo, bloqueando o sesgando, al mismo tiempo, su comprensión fundamental, estructural, y, con ello, las activaciones, solidaridades y articulaciones que se orientarían efectivamente contra él [27]. No puede impedir, sin embargo, la *oposición y resistencia particularizadas* tanto al dolor social como a la *ausencia,* también particularizada, de *plenitud.* Las luchas y movimientos específicos de las mujeres, jóvenes, creyentes antiidolátricos, afroamericanos, "indígenas", ambientalistas, nacionalidades, campesinos, obreros, intelectuales y pobres, que se expresan con características diferentes en todo el mundo, son manifestaciones de estas oposiciones, resistencias y activaciones.

1.5. La oposición, protesta y resistencia se configuran mediante la articulación de experiencias de contraste/ausencia con la imaginación y el deseo o la intuición de que algo cualitativamente distinto es posible y puede alcanzarse. *La resistencia es una expresión de la esperanza.* Y en el mundo de hoy, que ataca sistémicamente la raíz de los seres humanos, *no es posible una esperanza sin resistencia.* La dominación unilateral de la lógica del capital se orienta hacia la destrucción o anulación de las esperanzas (final de la Historia). Sostener la esperanza y ser testimonio de ella son, entonces, factores básicos de toda alternativa. Lo alternativo no se dice primeramente de un sistema social alternativo, sino de un testimonio (prácticas) de existencia (que anuncia una vida) alternativo.

1.5.1. En el más reciente pasado político e ideológico latinoamericano, antes del colapso de las sociedades esteeeuropeas y de la URSS, lo alternativo podía ser imaginado como un salir del capitalismo para pasar al frente, al campo socialista, aun cuando no se desease imitar los modelos ya existentes. *Hoy lo alternativo debe ser imaginado y construido en el interior del capitalismo.* No existe un "afuera" del capitalismo. Lo alternativo debe ser construido desde las diversas conflictividades inherentes a la reproducción mundial (globalización) de las sociedades capitalistas.

1.5.2. Que no exista un "afuera" del capitalismo no significa que no se puedan rechazar sus prácticas, instituciones y conflictividades en cuanto se las discierne como experiencias de contraste. Este rechazo puede contener la negación determinada, cualitativa, de la práctica capitalista (sexismo, miseria, discriminación, racismo, alienación, idolatría, etc.) y de las instituciones particularizadas que la vehiculizan, y la aspiración a su transformación en experiencias de encuentro, goce y plenitud, pero este rechazo debe construirse desde la negación material de la práctica capitalista misma y no mediante la adhesión a un modelo alternativo abstracto. *Lo alternativo del capitalismo* no lo trasciende por estar "más allá" de él, sino porque *lo supera aquí* mediante una *práctica* (lucha) *de liberación.*

1.5.2.1. 'Superar aquí' el capitalismo supone ponerse en condiciones de discernir un conflicto/problema, en asociarlo con una dialéctica de liberación/opresión social y personal y en proponer desde esta dialéctica procedimientos para superar el problema y transformarlo, como producto y proceso, en testimonio, nunca definitivo, de vida (autoconstitución de sujetos).

1.5.3. Que la alternativa del capitalismo no exista en un más alla, sino en un aquí que es necesario transformar, implica, asimismo, que la asunción efectiva de una experiencia de contraste pone siempre en cuestión la *identidad social* de los actores sometidos bajo la forma de existencia capitalista a una sujetificación (ser de sujetos) falsa y que se propone como *natural.* Lo alternativo contiene la afirmación de una búsqueda y construcción de identidad (ser varón, ser mujer, ser creyente, ser humano, ser "indígena", etc.) que desplaza y destruye la identidad falsa y 'naturalizada' propuesta por una sociedad que hace de los seres humanos cosas, y de las necesidades humanas determinaciones mercantiles.

1.5.4. Que lo alternativo no esté 'afuera' del capitalismo significa, también, que puede ser buscado y realizado como

---

[26] Cf. H. Gallardo: "Radicalidad de la teoría", en *Pasos especial*, N° 3.

[27] Se trata de un efecto 'cultural' de la escisión del mundo en dos bloques, el de los opulentos y el de los pauperizados, el del poder y el de la impotencia, escisión que tiende a reproducirse en cada sociedad nacional. En estas condiciones, la solidaridad puede ser desplazada por la caridad unilateral que descansa en la convicción de que la destructividad y empobrecimiento mundiales (en nada incompatibles con el crecimiento económico) no son responsabilidad de todos y en particular de los grupos opulentos.

práctica social de liberación *en todas partes*. La alternativa no sólo no está "más allá" del capitalismo en el espacio, sino que no es tampoco un "después" del capitalismo. Lo alternativo y la alternativa es una práctica de liberación que enfrenta hoy una conflictividad determinada, que no puede plantearse ni resolverse al interior del funcionamiento del mercado, y propone métodos particularizados para superar los conflictos poniéndolos en relación con la búsqueda de una espiritualidad de vida y de la constitución (autoconstitución) de sujetos. Lo alternativo no se determina por ninguna Filosofía de la Historia.

1.6. La oposición singularizada o individualizada (fragmentaria) no es efectiva, por cuanto resulta aislable y cooptable o destruible por la lógica del sistema. La articulación de las experiencias y testimonios de oposición y resistencia, *horizontalmente* —primero con grupos semejantes, después con grupos de otros frentes sociales—, que aspira a la generación de un *tejido social* pluralmente compuesto pero penetrado por la solidaridad, y *el crecimiento en profundidad*, es decir que liga las experiencias de dolor social con la comprensión del carácter de su producción histórica, son condiciones de la efectividad de la resistencia y del logro de identidades que se desean y asumen transformadoras. Ni la articulación horizontal ni el crecimiento en profundidad son posibles sin sentir, analizar e imaginar socialmente, *con otros*.

1.6.1. La resistencia, y con ella la alternativa, pasa por *multiplicar los espacios* locales, regionales, nacionales y mundiales de *encuentro y de comunicación* (entre la gente, entre los pueblos, entre las religiosidades, entre las culturas, entre los géneros y las generaciones, etc.), aunque ni la resistencia ni la alternativa se agoten en estos espacios.

1.7. Lo alternativo es el *resultado/camino de un encuentro plural de diversos*, cuyas necesidades son sacrificadas, negadas o postergadas sistemáticamente por la dominación, y de la *condensación* y *expresión de este encuentro en las instituciones políticas*. Luchas de mujeres, de feministas, de creyentes, de etnias, de naciones, de trabajadores, de intelectuales, de ambientalistas, de campesinos, de excluidos, de jóvenes, resistencia social y política y cultural hecha de raíces plurales, de comprensiones plurales y de utopías plurales que pueden ser comunicadas y compartidas, o sea pensadas [28], en el ámbito de un tejido social que crece sobre la base del *encuentro y de la solidaridad con el distinto, pero que también sufre*.

1.8. *Una articulación mundial es posible cuando los problemas son de todos*. La escisión opulencia/miseria afecta a todos. La destrucción del hábitat se orienta a aniquilar a la especie. La discriminación contra la mujer y lo femenino está presente en Suiza, Francia, Guatemala, India y China y deteriora a todas las culturas y sociedades. La invisibilización de la juventud y su revisibilización desde una unilateral óptica 'adulta' se propaga en todas las sociedades. El carácter anti-fuerza de trabajo es una condición para la reproducción del capital dondequiera. La potenciación asimétrica de la sociedad civil en beneficio de la lógica del capital se pone de manifiesto en todas las sociedades actuales aunque las expresiones de su destructividad puedan ser diversas.

1.9. En un sistema globalizado, en primera instancia, el embrión de alternativa puede surgir *desde el testimonio de cada uno y en todas partes* [29]. Es posible hacerlo presente hoy mediante actos y prácticas de encuentro, denuncia, oposición y resistencia que se inscriban en la búsqueda de condiciones de existencia —económico-ambientales, políticas, culturales— e instituciones que posibiliten y potencien vida para todos.

2. En América Latina, lo alternativo es hoy inseparable de la tarea de *interrumpir la producción de excluidos y "desechables"* y de recuperar a los ya producidos. Esta tarea se inscribe en el movimiento más amplio que se orienta a erradicar la miseria y la exclusión. Se liga necesariamente con la tarea de detener la contaminación y destrucción ambientales irreversibles.

2.1. En las sociedades latinoamericanas, la producción masiva de excluidos y desechables conduce a la configuración de *sociedades inviables* (Colombia). La destrucción ambiental, contribuye al colapso de la humanidad. No se trata de desafíos puramente económicos que puedan ser resueltos técnicamente, sino de *tareas políticas y éticas, culturales*. La producción del "desechable" pone de manifiesto, en el límite, la ausencia de una sensibilidad nacional y regional cuya base sólo puede ser popular.

2.2. Por frágiles que sean, y aun dentro de la variedad de sus determinaciones fundantes, las situaciones de *democratización* que viven las sociedades latinoamericanos abren espacios de movilización y expresión antes confiscados, levantan *expectativas* y promueven formas elementales o avanzadas de *participación*. De hecho, existe una tensión y desgarramiento entre una economía que no resuelve los problemas sociales y que excluye a sectores significativos de la población y al medio, en el mismo movimiento que transnacionaliza las decisiones políticas, y la interlocución política y la apelación a participar que suponen los procesos de democratización aun bajo sus más reductivas expresiones electorales. Igualmente, la insistencia de las élites dominantes y de sus medios masivos en el valor de las formas democráticas contribuye a deteriorar una sensibilidad de confrontación (social y política) y a propiciar espacios de encuentro y negociación que pueden potenciar, como efecto de demostración, una *participación efectiva* no deseada.

2.2.1. Participación efectiva, un componente básico del concepto-valor 'democracia', hace referencia a la

[28] Cf. H. Gallardo: *Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina*.

[29] Sobre este compromiso personal, que implica una articulación política, y refiriéndose a una necesaria reinvención de la democracia, la guyanesa Nanda Gopaul escribe: "Si tú crees en la libertad de expresión, exprésate libremente. Si amas la verdad, dila. Si quieres una sociedad abierta, actúa abiertamente. Si quieres una sociedad humana y decente, compórtate decente y humanamente. Cada acción en esta estrategia construye el marco de una sociedad democrática. ¡Y podemos empezar hoy!" (Citado por B.K. Murphy: *Hacia el siglo XXI. Reflexiones sobre el futuro de las ONGs canadienses*, pág. 16).

capacidad de *aportar algo en una tarea común*. Desde estructuras, instituciones y procesos que excluyen, castran, inhiben o propician identidades falsas a los actores sociales, no se pueden alcanzar metas democráticas significativas. *Lo democrático posee*, pues, un *valor alternativo*. Para materializar este valor alternativo se hace necesario *superar la escisión y enfrentamiento entre sociedad civil y sociedad política* y entre *cotidianidad y estructuras políticas*, potenciar la organización humana [30] de la sociedad civil como una *nueva forma de hacer política* que no agota lo político y, por ello, no excluye a los partidos, impedir que el Estado —o instituciones afines— sature (y manipule) los espacios de encuentro y democratización, y criticar las ideologías de la "democracia sin apellidos".

2.3. Lo alternativo hoy pasa por construir una *capacidad de negociación* que detenga la exclusión y facilite una *administración con contenido popular* de los costos sociales de los ajustes, de modo que ellos no recaigan 'naturalmente' sobre los pobres y los sectores medios ni posean una forma puramente tecnocrática. Esta capacidad de negociación es un momento del despliegue estratégico de una alternativa y se inscribe en el movimiento de *potenciación de la organización de la sociedad civil* sin excluir, por ello, a los partidos políticos.

2.3.1. Ideológicamente, la potenciación de la sociedad civil *rompe con la identificación entre Estado y nación*, o sea entre régimen político y memoria y existencia sociohistórica plural de las comunidades humanas. Igualmente, reivindica el concepto/valor de *pueblo* al que discierne como articulación o tejido social de quienes sufren asimetrías en estructuras y situaciones de dominación y se movilizan para transformarlas [31], y valora lo *democrático* como *buen sentido* (estructural, institucional, cotidiano) de las *mayorías organizadas* en la sociedad civil.

3. Como oposición real, la vida del más pobre, del excluido, es hoy condición para una *mundialización efectiva* [32]. La resistencia legítima, pero singularizada o ensimismada, de género, de generación, de trabajador, de afroamericano, de "indígena", etc., que no se pone en relación con el *escándalo del sacrificio necesario de seres humanos para que sean posibles la existencia y la civilización*, no logra ser obstáculo para una lógica que discrimina y aniquila hoy abiertamente a "los más pobres", pero que también se orienta contra lo femenino, contra las etnias inferiorizadas, contra las "malas" razas, contra el joven, contra la fuerza de trabajo. Si se permite la eliminación necesaria de los más pobres, es decir de los puestos en condición de invalidez, todo factor de liberación puede ser focalizado como víctima, destruido o sobrerreprimido. Una sensibilidad que se articula con el escándalo de la producción de los más pobres y que lucha contra la obscenidad de la eliminación necesaria de seres humanos está en la base de las prácticas que buscan configurarse como alternativa. La existencia de "los más pobres" [33] es un referente histórico-social, cultural, ético y político obligatorio de lo alternativo y, al mismo tiempo, su situación, negada y transformada (criticada y asumida), forma parte de su horizonte utópico y de su sensibilidad.

3.1. "Los más pobres" son función de instituciones económico-sociales, políticas y culturales. "Los más pobres" son efectos de estructuras.

3.1.2. La asunción de la existencia de "los más pobres" y de las condiciones de su producción no puede identificarse con tareas como la "reducción de la pobreza" que se proponen instituciones como el *Banco Mundial* [34]. En estas últimas, el fenómeno de la pobreza se entiende como una disfunción para el modelo de crecimiento económico. Para que éste pueda desplegarse a través de los mecanismos de ajuste estructural deben adoptarse medidas especiales como "redes de seguridad" (programas de nutrición y salud, promoción del empleo en obras de infraestructura, capacitación de fuerza de trabajo desempleada), proyectos específicos, focalizados ("targeted interventions"), y estudios nacionales de evaluación de la pobreza. Se trata, aquí, de paliativos directos o indirectos orientados a disimular o postergar los desequilibrios y costos sociales generados en el marco de la apertura económica, la privatización, la reorientación del Estado y del gasto público y el predominio sin oposición de las relaciones mercantiles (globalización inducida), propios de los programas de ajuste estructural. La mera "reducción de la pobreza" no es alternativa de vida ante las formas de existencia ligadas al modelo de crecimiento impulsado por el mercado mundial y las agencias financieras *(BM, FMI, BID)*. Tampoco es alternativo el programa de la CEPAL —con independencia del 'progresismo' de su enfoque integral o de la equidad buscada mediante medidas historizadas— en cuanto ideológicamente propone un mismo imposible desarrollo para todos.

---

[30] Por oposición a la potenciación unilateral del capital, propia de la dominación.

[31] El pueblo como sujeto es una articulación de prácticas de liberación.

[32] "Mundialización efectiva" hace referencia al Nuevo Orden Mundial gestado desde las necesidades de todos y de cada uno y de la reproducción, sin ruptura, de la Naturaleza. Es una expresión alternativa para "globalización" y Nuevo Orden Internacional (Cf. nota 1).

[33] Los "más pobres" son aquellos a quienes se anula, objetiva y subjetivamente, la posibilidad de ser sujetos. En el límite, son puestos como "prescindibles" y "destruibles". Un neoliberal latinoamericano los ubica 'fuera del mapa' terrestre, "casi fuera del círculo de la esperanza" (M. Grondona: *China despierta*). *Lo más pobre*, entonces, hace referencia a un recorte y reducción de la dignidad universal de las experiencias humanas, a una lógica de poder que abstrae sesgadamente de estas experiencias un modelo (económico, 'cultural') y lo aplica contra otros: personas, razas, componentes de personalidad, *status*, clases y grupos sociales. "El más pobre" es, así, expresión de un sistema que para afirmar su poder y legitimar su práctica destructiva recurre a la creación de un ámbito de "lo más pobre" al que le es negado todo carácter humano. En el límite, el imaginario construido desde la descomposición de lo humano en "lo más pobre" y "lo verdaderamente humano" remite a una victoria que consiste en autoidentificarse como el último que perece (Hinkelammert). Lo alternativo aquí es sentido y pensado como ausencia de un ámbito de "lo más pobre" o "para lo más pobre" en la historia.

[34] *World Development Report 1990*. La cuestión de los más pobres y de los excluidos ha llegado hoy hasta la sociología oficial que intenta analizarlos desde la noción de "procesos de descalificación". El objetivo es alcanzar un índice general de exclusión social.

4. La presencia histórica y social, anticultural, de los más pobres, y la existencia de problemas mundiales, implica *contenidos complejos para lo alternativo*. Como tareas urgentes, inaplazables, paralizar e inhabilitar los mecanismos económicos que producen a los excluidos y a lo excluido y procurar una reversión de lo ya dañado mediante una administración con contenido popular de los costos sociales y humanos de la transición. Se trata de tareas técnicas, éticas y políticas de sobrevivencia (existencia) y, también, de vida. Como faenas de largo aliento, imprescindibles, articular las prácticas de sobrevivencia, de recuperación, de protesta y reivindicación, con la configuración de *identidades que se proponen la plenitud* y que se relacionan y anudan para construir el *buen sentido* —crítico radical del sentido común— *de la mayoría que sufre* y que se desea activa. La conformación de esta sensibilidad de actores que se desean sujetos plurales y articulados es una *tarea mundial*, planetaria, condición y horizonte de un mundo humano y de culturas diferenciadas efectivas, que excede lo meramente paliativo y reivindicativo y que se expresa ética y políticamente como *control progresivo sobre el carácter de lo social*, y con ello de lo humano, y como autogestión.

4.1. La existencia de problemas mundiales exige la construcción de una sensibilidad (memoria, organización, testimonio, discernimiento) también mundial cuya primera forma es la *conciencia política del peligro*.

4.2. La rehabilitación de los más pobres como criterio, supone la articulación de los nuevos actores sociales —mujeres, jóvenes, creyentes antiidolátricos, "indígenas", afroamericanos, trabajadores, pobres del campo y la ciudad, ambientalistas, etc.— y de su demandas con las condiciones que histórica y socialmente les niegan particularizadamente la condición de sujetos. Lo *subjetivo*, es decir la identidad buscada y lograda/construida mediante movilizaciones, se pone de manifiesto, así, en un doble campo: como *identidad de grupo o sector social* y como identidad *socio-histórica*. De la articulación constructiva de este doble campo proviene el carácter político de los nuevos actores sociales y su inevitable encuentro con las instituciones y actores que facilitan, potencian u obstaculizan y critican la reproducción del sistema y la producción de las diversas situaciones y constelaciones de dolor social.

4.2.1. El carácter político de los nuevos actores sociales deriva de su movilización particularizada, es decir de su *articulación con sus raíces y antecedentes* (despliegue acumulativo), de sus *formas de organización efectivamente participativas* y consistentes con su búsqueda de subjetividad material, y de su *horizonte de esperanza* o *utopía particular* que potencia el sentido comunicativo de su discurso, su capacidad de resonancia y articulación y, con ello, su actividad transformadora. Como protagonistas políticos los nuevos actores expresan una resistencia fundada en su búsqueda/construcción de identidad (raíz, utopía) y son orgánicamente testimonio de la posibilidad y realidad de un nuevo carácter para el poder y para la constitución de lo político. En este sentido, sus luchas, particularizadas o articuladas, locales o nacionales e internacionales, ponen de manifiesto la alternativa.

4.3. Lo alternativo pone en cuestión el *carácter* —formas de constitución, aplicación y sentido— *del poder*; por ejemplo, la distinción/escisión entre lo privado, lo social y lo político, o entre lo cotidiano y lo sistémico y estructural, o entre la lógica del sistema y sus actualizaciones particulares. Lo alternativo pone en relación las diversas formas del poder que denuncia y que busca transformar y lo hace pensándolo —sintiéndolo, analizándolo, imaginando su desplazamiento y anulación— desde sus efectos particularizados y conflictivos y desde los desgarramientos que provoca. Lo alternativo no es un nuevo modelo, sino una práctica de vida que surge desde lo que las instituciones de la dominación sugieren y posibilitan y buscan, al mismo tiempo, anular: *la constitución de sujetos*. Desde las luchas, tensiones y articulaciones efectivas de todos por constituirse como sujetos podrán emerger las nuevas y plurales sociedades. Ellas no buscarán relacionarse desde un nortecentrismo ni aspirarán a someterse las unas a las otras mediante la fuerza estatal que anula las condiciones de la identidad y la vida. Estarán, por el contrario, permanentemente activadas en la búsqueda articulada de las soluciones (también diversas) para sus conflictos.

Bibliografía

ALOP: *América Latina: opciones estratégicas de desarrollo*, Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela, 1992.

Banco Mundial: *World Development Report 1990*.

Gallardo, Helio: "Actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de la década de los noventa", en: *América Latina: Resistir por la vida*, REDLA-CPID. San José de Costa Rica, 1994.

Gallardo, Helio: "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en: *Pasos especial*, No. 3. San José de Costa Rica, 1992.

Grondona, Mariano: "China despierta", en: *Visión*, vol. 80, No. 8, abril 1993. México.

Guía del Tercer Mundo, Periodistas del Tercer Mundo. México, 1985.

Hayeck, George: *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial. Madrid, 1990.

Hinkelammert, Franz J.: "El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas", en: *Pasos*, No. 50. San José de Costa Rica, 1993.

Huntington, Samuel P.: "The Clash of Civilizations?", en: *Foreign Affairs*, vol. 73, No. 3, verano 1993. EUA.

Levine, Barry B. (compilador): *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, Norma. Colombia, 1992.

Lyotard, Jean Francois: *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, 2a. edic. Barcelona, España, 1992.

Marras, Sergio: *América Latina. Marca registrada*, Grupo Editorial Zeta. Barcelona, España, 1992.

Murphy, Brian K.: *Hacia el siglo XXI. Reflexiones sobre el futuro de las ONGs canadienses*, Inter Pares. Ontario, Canadá, 1993.

PNUD: *Desarrollo humano: 16 preguntas y respuestas. Informe 1992*. Santiago, Chile, 1992.

PNUD: "Magnitud y evolución de la pobreza en América Latina", en: *Comercio Exterior*, vol. 42, No. 4. México, abril 1992.

Openhayn Martín: "El día después de la muerte de una revolución", en: *Estudios Públicos*, No. 37. Santiago de Chile, 1990.

Solís, Ottón: "Lecciones de una década", en: *La Nación*, 9-VII-1994. San José de Costa Rica.

RIBLA REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

SUSCRIPCION 3 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO AEREO INCLUIDO

AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30
COSTA RICA: ¢ 1,800

YA SALIO
RIBLA 17

LA TRADICION DEL DISCIPULO AMADO
CUARTO EVANGELIO
Y CARTAS DE JUAN

PABLO RICHARD
SEVERINO CROATTO
JOSE CARDENAS PALLARES
FRANCISCO RUBEAUX
JOHAN KONINGS
ELISA ESTEVEZ
JAMES WHEELER
RAUL LUGO RODRIGUEZ

CONTAMOS CON
EXISTENCIA DE TODOS
LOS NUMEROS
DEL Nº 1 AL Nº 17

REVISTA
PASOS

DEPARTAMENTO ECUMENICO
DE INVESTIGACIONES (DEI)
SAN JOSE COSTA RICA

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO AEREO INCLUIDO

AMERICA LATINA: US$ 12
OTROS PAISES: US$ 18
COSTA RICA: ¢ 900

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José—Costa Rica
Teléfonos 253-0229 y 253-9124

YA SALIO

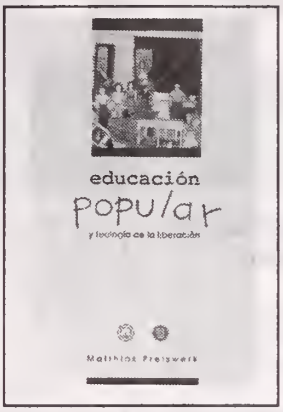
REVISTA PASOS
ESPECIAL # 4

SOBRE EL IMPERIALISMO

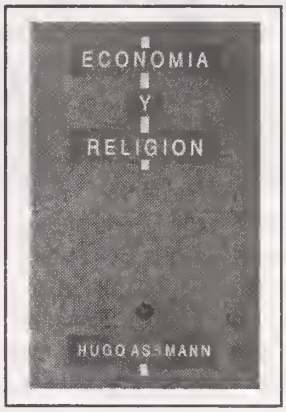
• PRESENTACION *Helio Gallardo*
• GLOBALIZACION: LIMITES DE CRECIMIENTO E HISTORICIDAD DE LAS TRANSNACIONALES
Wim Dierckxsens
• GLOBALIZACION Y ESTRATEGIA EXTERNA DE LOS ESTADOS UNIDOS EN LA POST-GUERRA FRIA
Ana María Ezcurra

NOVEDADES DEI

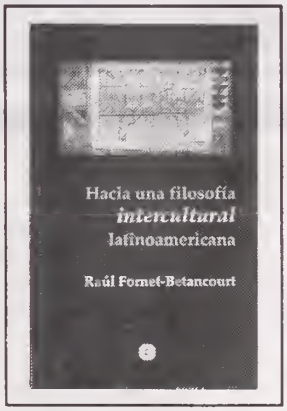
500 años:
FENOMENOLOGIA
DEL MESTIZO
(violencia y resistencia)
Helio Gallardo
Precio:
¢ 1,100 US$ 10.00



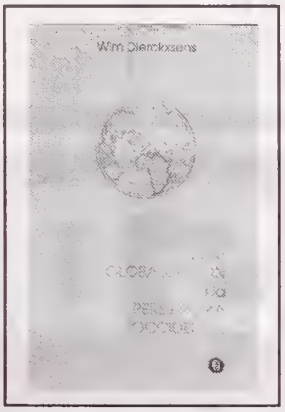
EDUCACION POPULAR
Y TEOLOGIA DE LA
LIBERACION
Matthias Preiswerk
Precio:
¢ 1,500 US$ 12.00



ECONOMIA
Y RELIGION
Hugo Assmann
Precio:
¢ 1,100 US$ 10.00



HACIA UNA
FILOSOFIA
INTERCULTURAL
LATINOAMERICANA
Raúl Fornet-Betancourt
Precio:
¢ 1,180 US$ 10.00



DE LA
GLOBALIZACION
A LA PERESTROIKA
OCCIDENTAL
Wim Dierckxsens
Precio:
¢ 1,250 US$ 11.00

BANANO, ETNIA
Y LUCHA SOCIAL
EN CENTRO
AMERICA
Philippe Bourgois
Precio:
¢ 1,500 US$ 12.00

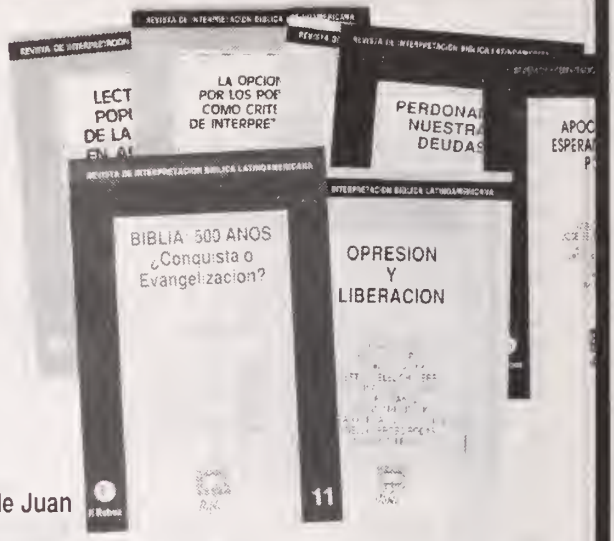
NOTA: LOS PRECIOS DE LOS LIBROS NO INCLUYEN EL ENVIO

PARA PEDIDOS DIRIGIRSE A: EDITORIAL DEI, APARTADO POSTAL 390-2070
SABANILLA, SAN JOSE COSTA RICA TELS. 253-0229 Y 253-9124 FAX 253-1541

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discipulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION
(3 números al año y correo aéreo incluido)

AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30
COSTA RICA: ¢ 2.500

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

PASOS

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3508

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only